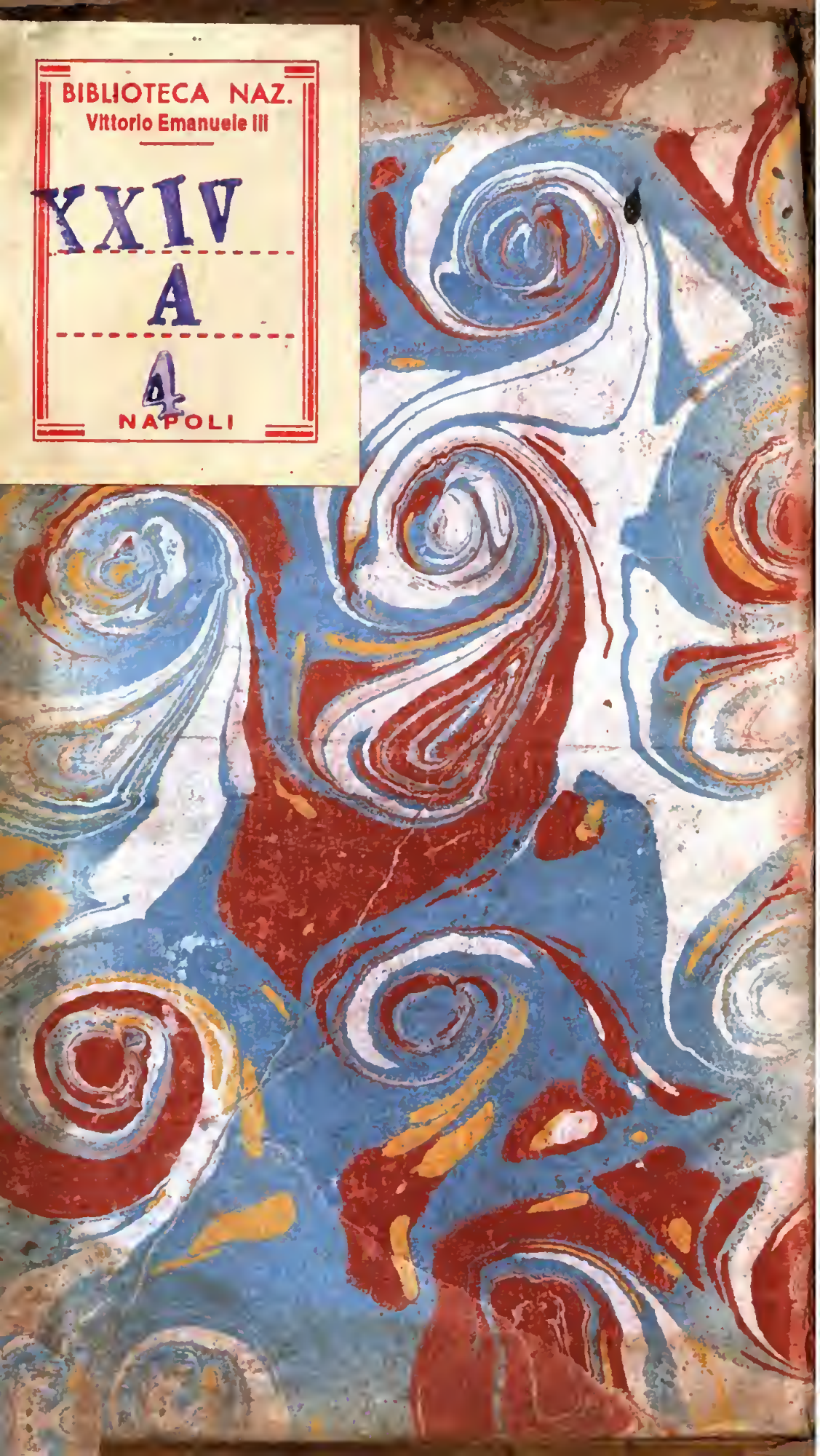
BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIV
A
4
NAPOLI



XXIV
a
24

EXAMEN
DU
FATALISME,
OU
EXPOSITION & REFUTATION

DES DIFFÉRENS SYSTÊMES DE FATALISME qui ont partagé les Philoſophes ſur l'origine du Monde, ſur la nature de l'Ame, & ſur le Principe des Actions humaines.

Quàm utile exiſtimas hæc cognoſcere, & rebus terminos imponere. Senec. Queſt. Nat. Liv. I.

TOME SECOND.

A PARIS,
QUAI DES AUGUSTINS,

Chez { DIDOT, Libraire & Imprimeur, à la Bible d'or,
BARROIS, Libraire.

M. DCC. LVII.
Avec Approbation & Privilege du

INTRODUCTION

A L'EXAMEN

DU FATALISME

QUI NE SUPPOSE QU'UNE SUBSTANCE DANS LE MONDE.

TOUS les ſyſtêmes qui ne ſuppoſent qu'une ſubſtance dans le monde, ſe refondent dans le Spinoſiſme.

En recherchant la nature des êtres que le monde renferme, Spinoſa s'eſt élevé juſqu'à l'eſſence de la ſubſtance : il l'a vue comme un être infini, qui renfermoit toutes les réalités poſſibles, & hors duquel rien ne pouvoit exiſter ; il a deſcendu dans les êtres mêmes, que l'on regardoit comme des ſubſtances ; il a cru n'y voir que des modifications de l'être neceſſaire & infini.

Spinoſa, par cette double methode qui eſt la clef de ſa morale, a prétendu prouver l'impoſſibilité & l'inutilité de pluſieurs ſubſtances. Tout ce qu'on peut dire en faveur du Fataliſme qui n'admet qu'une ſubſtance dans le monde, ſe réduit à ces deux objets.

On a ſouvent écrit contre ce Philoſophe, mais, à ce que beaucoup de perſonnes penſent, avec aſſez peu de ſuccès. » Depuis que le ſyſtême de Spinoſa a été bâti, dit l'Hiſtorien d'une illuſtre Academie, on a fait de grands efforts pour le détruire : mais il n'eſt pas encore bien decidé ſi l'on a réuſſi. Le celebre Bayle, lui-même, ce deſtructeur infatigable de toute doctrine ſyſtematique, paroît avoir échoué à l'égard de celui-ci, & porté ſes coups en l'air (1).

(1) Hiſt. de l'Acad. de Berlin. t. 1. p. 85.

D'ailleurs, les Philoſophes qui ont écrit contre Spinoſa, n'ont pas embraſſé tous les principes du Fataliſme qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance dans le monde. Les uns comme Wittichius (1) ont ſuivi Spinoſa pas à pas, & refuté fort au long chacune des propoſitions de ſa morale, mais ſans en examiner l'enchaînement, & ſans faire voir l'enſemble du ſyſtême; enſorte qu'après avoir lu la réfutation de Spinoſa, on n'a aucune idée du Spinoſiſme. Prouver, comme ils le font, que la définition que Spinoſa donne de la ſubſtance, eſt la même que celle de l'attribut, &c. c'eſt attaquer l'Auteur, & non pas le ſyſtême; ne ſeroit-il pas poſſible que Spinoſa eut mal défendu un ſentiment vrai?

D'autres, comme Clark, Jaquelot, &c. ont détaché de

(1) Wittichius, Anti-Spinoſa, &c.

la morale de Spinoſa quelques propoſitions qu'ils ont crues fondamentales. Mais pour réfuter le Fataliſme qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance, il ne ſuffit pas de renverſer l'édifice que Spinoſa a élevé; il faut en ſapper les fondemens; & détruire toutes les réparations qu'on peut y faire.

Le plus grand nombre, à la tête duquel on doit mettre Bayle, n'a enviſagé les principes de Spinoſa, que dans les conſéquences; c'étoit le côté qui prêtoit le plus à l'imagination & au ridicule: c'étoit une eſpece de brêche par où la multitude devoit naturellement ſe précipiter contre cet ennemi.

On prétend ordinairement prouver par ces conſéquences, que Spinoſa renverſe toutes les notions reçues ſur la nature de Dieu, & ſappe tous les fondemens de la morale: deux

moïens de réfutation plus propres à faire naître la haîne dans le cœur du Lecteur, qu'à porter la lumiere dans ſon eſprit. Les conſéquences n'ont de force pour refuter un ſyſtême, que lorſqu'elles ſont en oppoſition avec quelqu'un de ſes principes: ſi ces principes ſont certains, ces conſéquences ſi revoltantes ne ſont que des verités fâcheuſes.

D'ailleurs, les Spinoſiſtes, comme on l'a vû, n'avouent point ces conſequences; & les diſputes qui ne portent que ſur des conſequences niées par ceux qu'on attaque, ne finiſſent preſque jamais. En effet lorſqu'il reſte de l'obſcurité dans les principes de deux ſentimens oppoſés, il n'eſt peut-être pas impoſſible avec un peu d'adreſſe, de les concilier en apparence dans les conſequences? Ne vit-on pas même en Hollande Leenhof & Hatten

allier de bonne foi la morale de l'Evangile avec le Spinoſiſme ? Les Penitents de l'Inde, qui ſont preſque tous dans les principes de Spinoſa, ne pratiquent-ils pas des auſtérités qui effraieroient ceux qui parmi nous ſe dévouent à la mortification.

Il me ſemble que les conſequences révoltantes qu'on tire d'un principe, peuvent quelquesfois effraïer l'imagination, & garantir pour quelque tems de l'erreur ; mais enfin l'eſprit ſe familiariſe avec les plus étranges idées, ſouvent elles deviennent des opinions communes. Les Philoſophes de la Chine & de l'Inde regardent comme des verités ordinaires ces conſequences ſi revoltantes, par leſquelles on attaque le Spinoſiſme. Si Bayle avoit debité à Pekin ſa réfutation de Spinoſa qu'on a tant louée, il n'eut paſſé que pour un Philoſophe me-

diocre, & pour un esprit ensevelí dans des préjugés populaires.

Il y a donc une route qui conduit l'esprit à ces consequences : elles ne sont donc pas capables de détromper un esprit persuadé & ferme dans ses principes : il faut donc examiner en eux mêmes les principes du Fataliſme qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance dans le monde, & les differentes routes qui conduiſent l'eſprit à cette ſuppoſition. Pour cet effet, je vais expoſer les principes du Fataliſme qui ne reconnoît qu'une ſubſtance dans le monde, ſous toutes les faces ſous leſquelles il m'a ſemblé que l'eſprit pouvoit l'enviſager, & je refuterai ce ſentiment dans toute ſon étendue.

Il s'agit dans cet examen d'établir les premiers fondemens de nos connoiſſances, & de nous élever du ſentiment vif, mais

confus de notre exiſtence, juſqu'à la nature de notre ame, & de celle des êtres qui nous environnent.

Nous allons donc entrer dans des diſcuſſions importantes, & quelquesfois un peu épineuſes, nous en rencontrerons même dans leſquelles il faudra faire taire l'imagination, deſcendre profondément en nous-mêmes, nous élever au-deſſus des ſens.

Nous ne nous tranſporterons cependant pas dans la région des pures abſtractions; j'appuirai tous mes raiſonnemens ſur des obſervations, ou ſur des faits inconteſtables: car la Métaphyſique peut, comme la Phyſique, être une ſcience de faits & d'obſervations. Tant d'excellents ouvrages compoſés depuis le commencement du ſiecle, & de nos jours, ceux de M. l'Abbé de Condillac en ſont la preuve. La ſcience des faits, n'eſt elle-

même qu'une compilation inutile, ſi la Métaphyſique ne leur donne de la liaiſon, de l'ordre, & de la vie. Depuis que Loke eſt devenu l'oracle de la Métaphyſique en France; on a entendu une foule de petits échos crier contre l'eſprit ſyſtématique, & enſuite contre la Métaphyſique : mais les grands hommes en ont toujours ſenti l'utilité & la neceſſité.

Comme les matieres que je traite, ſont d'un uſage peu familier, & qu'il m'a fallu ſouvent ſuivre le Fataliſte dans des détours obſcurs, développer des équivoques, je me ſuis quelquesfois aſſujetti à un ordre preſque ſyllogiſtique, & je ne me ſuis pas fait un ſcrupule de répéter les mêmes mots, afin de tenir plus ſurement, devant l'eſprit du Lecteur, les idées ſur leſquelles il avoit à prononcer. J'ai ſuivi en cela, & peut-être

outre-passé, la regle de Pascal. » Quand dans un discours on » trouve des mots répétés, & » qu'essaïant de les corriger, on » les trouve si propres qu'on gâ- » teroit le discours, il les faut » laisser; c'en est la marque: & » c'est la part de l'envie, qui est » aveugle, & qui ne sait pas que » cette répétition n'est pas faute » en cet endroit; car il n'y a » point de regle générale (1).

En un mot, j'ai rapporté tout à la clarté, parceque l'objet de mon ouvrage étoit d'éclairer, & non pas de faire des portraits, ou des épigrammes. Si la raison peut seule pénétrer jusqu'aux premieres idées des choses, elle seule peut aussi les exposer avec cette netteté, avec cette lumiere pure qui éclaire & persuade, avec cette généralité qui éleve l'esprit.

(1) Pascal, Pensées diverses, n. 34.

EXAMEN

EXAMEN DU FATALISME.

EXPOSITION ET REFUTATION DU FATALISME Qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance dans le Monde.

EXPOSITION *Des principes de ce ſyſtême.*

IL exiſte quelque choſe : notre doute à cet égard ſuppoſeroit au moins notre exiſtence ; nous n'avons pas toujours été tels que nous ſommes, & nous voïons

dans tout ce qui nous environne, à peu près les mêmes viciſſitudes que nous éprouvons : nous, & tous les êtres qui nous environnent, ſommes donc produits par des cauſes, qui ont précédé notre exiſtence.

Il faut néceſſairement, que les cauſes auxquelles tous les êtres doivent l'exiſtence, aient été produites elles-mêmes, en ſorte qu'il n'y ait rien qui n'ait été produit ; ou il faut qu'il y ait dans le monde au moins un être éternel, c'eſt à-dire, qui n'ait point été produit.

C'eſt une contradiction manifeſte de ſoutenir que tout a été produit : un être produit ſuppoſe néceſſairement une cauſe productrice ; mais où pourroit-on trouver cette cauſe productrice, ſi tout étoit produit. Pour éviter cette contradiction, il faudroit ſuppoſer, qu'un être peut ſe produire lui-même, & cette ſuppoſition ſeroit une ſeconde contradiction : produire c'eſt agir ; pour agir, il faut exiſter ; ce qui ſe produiroit, exiſteroit donc avant de s'être produit : il faut donc reconnoître qu'il y a quelque choſe qui n'a point été produit, qui a toujours été, & qui eſt éternel.

Puiſque cet être exiſte, il y avoit ne raiſon ſuffiſante pour qu'il exiſ- t; mais puiſqu'il n'exiſte, ni par ſon ropre choix, ni par l'action d'une ıuſe étrangere, rien ne pouvoit l'em- ;cher d'exiſter, il eſt donc impoſſi- e que cet être n'exiſte pas, & il eſt éceſſaire; car la néceſſité d'une cho- n'eſt que l'impoſſibilité que cette oſe ne ſoit pas, ou qu'elle ſoit au- ement.

Tous les objets que nous connoiſ- ns ſe forment ſucceſſivement, s'al- ent & périſſent : nous voïons, de ırs débris, renaître des objets nou- aux, que le tems fait encore diſpa- ître : aucun de ces objets n'exiſte nc par lui-même ni en lui-même : e cauſe indépendante d'eux, les pro- it dans un ſujet à l'exiſtence duquel, ne ſont pas néceſſaires, & dont ſont des affections.

Il y a donc dans le monde un être ernel qui exiſte en lui-même & par -même, qu'on appelle ſubſtance, des formes fugitives ou des affec- ns produites dans un ſujet qui peut ıſter ſans elles : ces affections ne ıt, par conſéquent, que des ma- ères d'être ou des modifications,

Mais quel eſt le ſujet dans lequel ces formes exiſtent ? quelle cauſe les produit ſucceſſivement ſur la ſcene du monde ? Les hommes ſont-ils de la nature de ces formes ? avons-nous une deſtination différente de celle de l'inſecte, ou de la plante ? ou ſommes-nous, comme ces êtres, des parties de ce grand tout, qu'on nomme la nature ? En un mot, que ſommes-nous ? & quelle eſt notre origine ?

Aucun de ces objets, n'étant l'être néceſſaire, & ne pouvant ſortir du néant par lui-même ; il eſt certain, qu'ils ont tous été produits par l'être néceſſaire.

Mais comment l'être néceſſaire fait-il exiſter tous ces objets. Les forme-t-il dans ſa propre ſubſtance, ou produit-il hors de lui des ſubſtances dans leſquelles tous ces objets exiſtent ?

Pour éclaircir cette grande queſtion, il faut nous élever juſqu'à l'eſſence de la ſubſtance néceſſaire, rentrer en nous-mêmes, & pénétrer dans l'intérieur des objets qui nous environnent.

La ſubſtance néceſſaire exiſtant indépendamment de toute cauſe étrangere, & par la néceſſité de ſa nature,

en n'a pû déterminer cette ſubſtan-
à exiſter d'une maniere plutôt que
une autre ; elle a donc toutes les
anieres d'exiſter , elle eſt infinie ,
le renferme toutes les affections dont
ie ſubſtance eſt capable.

Lorſque nous réflechiſſons ſur nous-
êmes , nous y découvrons des idées ,
s ſenſations , des ſentimens de plai-
& de douleur ; nous ſommes donc
s êtres penſants , ou des eſprits.

La plûpart de nos idées & de nos
ıſations , ont pour objets , des êtres
tingués de nous , qui paroiſſent
ıgs , larges , & profonds , ou éten-
s , & que l'on nomme des corps.

Tous les êtres que nous connoiſſons,
ıt donc des eſprits ou des corps ;
us ne connoiſſons les corps que par
ırs qualités ſenſibles , telles que la
ure , les couleurs , la dureté , le
ût , & ces qualités ne ſont que des
)difications de l'étendue ; nous ne
ıvons découvrir dans les eſprits que
; idées , des ſenſations , des ſenti-
ns de plaiſir , de douleur , &c. ces
es , ces ſenſations , ces ſentimens ,
ıt des penſées.

Tous les êtres qui exiſtent dans le
nde , ſont donc de la penſée ou de

l'étendue, différemment modifiée, & par conſéquent des modifications de l'être néceſſaire, puiſqu'il doit exiſter de toutes les manieres poſſibles.

Comme ces vûes générales pourroient paroître trop vagues, & peut-être incertaines, il faut deſcendre dans le détail des preuves, qui établiſſent que tous les êtres ſont formés de la ſubſtance même de l'être néceſſaire. Des Philoſophes, embaraſſés par la difficulté de concevoir comment l'être néceſſaire auroit pû produire des corps, ſoit en lui-même, ſoit hors de lui-même, ont nié leur exiſtence, & prétendu qu'il n'y avoit que des eſprits, & que ces eſprits étoient des portions de la ſubſtance de l'être néceſſaire : on peut donc, pour éviter les difficultés que l'on tire de l'exiſtence des corps, contre le ſentiment qui ne reconnoît qu'une ſubſtance dans le monde, nier l'exiſtence des corps, & prétendre qu'il n'y a que des eſprits, & que ces eſprits ſont des affections de l'être néceſſaire.

Ainſi, il y a deux manieres de faire voir qu'il n'y a point d'autre ſubſtance que l'être néceſſaire. 1°. En ſuppoſant

u'il y a des eſprits & des corps, &
n faiſant voir qu'ils ſont des modi-
cations de l'être néceſſaire. 2°. En
iſant voir qu'il n'y a point de corps,
: que l'être néceſſaire eſt une ſubſ-
ince ſans étendue, qui contient &
ui produit dans ſa propre ſubſtance,
ous les êtres penſants & toutes les
odifications de la penſée.

Après nous être aſſurés, par ce moïen,
: l'inutilité de cette foule de ſubſtan-
s, dont l'imagination & l'ignorance
it peuplé le monde; on examinera
ur poſſibilité, & l'on fera voir qu'il
: impoſſible qu'il y ait pluſieurs ſubſ-
nces.

LIVRE PREMIER.

Les esprits & les corps sont des modifications de l'être nécessaire.

L'ESTRE nécessaire est infini ; il a, par conséquent, toutes les réalités possibles : puisque les êtres que nous connoissons, sont de l'étendue & de la pensée, il est certain que l'être nécessaire, a non seulement pour attributs l'étendue & la pensée, mais encore toutes les modifications de l'étendue & de la pensée ; ainsi l'étendue & la pensée de l'être nécessaire, contiennent tous les corps & tous les esprits, puisque les corps & les esprits sont des modifications ou des affections de l'étendue & de la pensée. Il faut approfondir & développer ces principes.

SECTION PREMIERE.

La ſubſtance néceſſaire eſt étendue & penſante.

POUR concilier l'étendue & la penſée dans la ſubſtance néceſſaire & infinie, on prétend, 1° que la ſubſtance néceſſaire eſt étendue; 2° que ſon étendue n'eſt point incompatible avec la penſée; 3° que le ſentiment oppoſé, n'eſt appuïé ſur aucune raiſon ſolide.

CHAPITRE PREMIER.

L'être néceſſaire eſt étendu.

L'ESTRE néceſſaire eſt étendu, 1° parceque l'étendue eſt une réalité; 2° parcequ'on ne peut ſuppoſer que cette réalité n'appartient pas à l'être néceſſaire.

ARTICLE I.

L'étendue eſt une réalité.

L'étendue n'eſt pas un pur néant, car le néant ne peut être ni l'objet de

la perception, ni le ſujet de quelque propriété que ce ſoit ; or l'eſpace eſt l'objet de notre perception, puiſque nous en avons une idée, il a des propriétés, on le meſure, on le compare.

Il paroît que l'eſpace n'eſt pas une idée ; car il n'eſt pas poſſible de former une idée de l'eſpace, qui aille au-delà du fini : il n'y a point d'idée qui nous repréſente une eſpace infini, & cependant la raiſon nous enſeigne que c'eſt une contradiction, que l'eſpace lui-même ne ſoit pas actuellement infini, puiſqu'on n'y peut ſuppoſer de bornes, ſans contradiction : car on ne peut ſuppoſer des bornes ſans ſuppoſer quelque choſe au-delà ; l'eſpace que la raiſon conçoit, n'eſt donc pas une pure idée.

L'eſpace n'eſt pas non plus une ſimple relation d'une choſe à une autre, qui réſulte de leur ſituation, ou de l'ordre qu'elles ont entre elles, puiſque l'eſpace eſt une quantité, ce qu'on ne peut dire des relations telles que la ſituation & l'ordre, puiſque la ſituation & l'ordre peuvent être les mêmes, quoique la quantité ſoit changée.

Inutilement on oppoſeroit les proportions & les raiſons, qui, quoique ce

ne ſoient point des êtres, ont pourtant eur quantité. Car, 1°. S'il étoit vrai que quelques ſortes de relations, telles que les proportions, fuſſent des quantités; il ne s'enſuivroit pourtant pas que la ſituation & l'ordre, qui ſont les relations d'une nature tout-à-fait différente, fuſſent des quantités. .°. Ces proportions ne ſont pas des quantités, mais des proportions de quantités; ſi elles étoient des quantités, elles ſeroient des quantités de quantités, ce qui eſt abſurde.

J'ajoute que ſi elles étoient des quantités, elles augmenteroient toujours ar l'addition, comme toutes les autres quantités : mais l'addition de la roportion de 1 à 1, ne fait pas plus que la proportion de 1 à 1; & ainſi e toutes les proportions poſſibles. Les dditions de ces proportions, ne les ugmentent pas, & la proportion doublée ou triplée ne déſigne pas une louble ou triple quantité de proportion, elle marque ſeulement combien e fois la proportion a été répétée. °. L'eſpace n'eſt point de la nature les proportions, mais de la nature des quantités abſolues, auxquelles les proortions conviennent; par exemple,

la proportion de 12 à 1, eſt une proportion beaucoup plus grande que celle de 2 à 1, & cependant une ſeule & même quantité peut avoir la proportion de 12 à 1, par rapport à une choſe, & la proportion de 2 à 1 par rapport à une autre; c'eſt ainſi que l'eſpace d'un jour a une proportion beaucoup plus grande à une heure qu'à la moitié d'un jour; & cependant nonobſtant ces deux proportions, il continue d'être la même quantité.

C'eſt ainſi que le Docteur Clark prouve non-ſeulement que l'étendue eſt une réalité, mais un attribut de l'être néceſſaire, contre M. Leibnitz, qui avoit prétendu que l'eſpace n'étoit point un être, & que l'étendue des corps n'étoit qu'un phénomene. Il ſeroit inutile de ſuivre ces deux Philoſophes dans leurs réponſes & dans leurs répliques; l'objet de la queſtion que l'on traite, fut ou négligé ou confondu dans des incidens étrangers: on remarquera ſeulement qu'on ne peut ſe diſpenſer de regarder l'étendue comme une réalité & comme un attribut de l'être néceſſaire, même dans le ſentiment qui regarde l'étendue comme un phénomene.

On ne nie pas, dans ce ſentiment, l'exiſtence de l'étendue, on prétend ſeulement qu'elle n'exiſte que par les êtres ſimples dont la réunion produit tous les phénomenes des corps : or ces êtres ſimples, auxquels on attribue le phénomene de l'étendue, ne peuvent la produire que par une force de réſiſtance qui les empêche de ſe confondre : cette force par conſéquent doit correſpondre à pluſieurs points ; & dès-lors cette force même a de l'étendue : cette force exiſte dans les êtres ſimples mêmes, où elle en eſt diſtinguée ; ſi cette force exiſte dans les êtres ſimples, un être ſimple, ou une ſubſtance peut donc être étendue, & elle l'eſt même eſſentiellement, puiſque cette force fait l'eſſence de l'être ſimple, ſelon M. Leibnitz. L'être néceſſaire qui eſt infini, doit donc avoir une force infinie, & par conſéquent il eſt infiniment étendu.

Si cette force eſt diſtinguée des êtres ſimples, elle eſt ou une ſubſtance, ou un attribut, & par conſéquent une réalité : ainſi quelque ſentiment qu'on prenne ſur la nature de l'étendue, on ne peut ſe diſpenſer de reconnoître qu'elle eſt une réalité, ſi on ſuppoſe

que l'étendue exiſte hors de notre eſprit, ou qu'il y a, hors de notre eſprit, des êtres qui forment l'étendue.

ARTICLE II.

On ne peut ſuppoſer que l'étendue n'appartient pas à l'être néceſſaire.

Il y a de l'étendue dans le monde : ſi l'être néceſſaire n'étoit pas étendu, il n'exiſteroit pas dans tous les lieux ou dans tous les points de cet eſpace ou de cette étendue ; & il y a de la contradiction à ſuppoſer que l'être néceſſaire eſt abſent de quelque lieu, parcequ'on le pourroit ſuppoſer abſent de tout lieu, & par conſéquent ſuppoſer qu'il n'eſt pas ; ce qui eſt contraire à la notion de l'être néceſſaire, qu'on ne peut ſans abſurdité ſuppoſer ne pas exiſter (1).

On ne peut dire avec l'Auteur des Lettres à M. Clark, que la néceſſité d'être, prouve bien qu'il eſt quelque part & qu'il ne peut être abſent de tout lieu, mais non pas qu'il eſt préſent par-tout. M. Clark a répondu que la néceſſité d'exiſtence étant originale, abſolue & antécédente à toute exiſ-

(1) Clark, de l'Exiſtence de Dieu, ch. 2.

tence, elle doit être néceſſairement par-tout, par la même raiſon qu'elle eſt quelque part (1) : il n'y a point de raiſon ſuffiſante pour qu'il ſoit plutôt dans un lieu que dans un autre.

D'ailleurs, il eſt certain que la ſubſtance néceſſaire eſt infinie, ſon exiſtence ne peut par conſéquent être bornée à un lieu, elle eſt donc dans tous les lieux, & par la néceſſité de ſon exiſtence & par ſon infinité.

Non-ſeulement il y a de l'étendue dans le monde, mais encore cette étendue eſt une réalité ; il faut donc que l'étendue ſoit une propriété ou un attribut de l'être ou de la ſubſtance néceſſaire & infinie ; puiſque l'idée de la ſubſtance n'exclud aucune réalité, & que l'idée de l'infinité les renferme toutes. Si l'être abſolu & infini n'étoit que penſée, il excluroit l'étendue, & par conſéquent il ne ſeroit plus l'être infini & abſolu, mais un être particulier & borné.

Enfin, les conſéquences abſurdes, auxquelles conduit le ſentiment qui refuſe de l'étendue à l'être néceſſaire,

(1) Lettre d'un Gentilhomme de Gloceſter, à la fin du traité de l'Exiſtence de Dieu, par le Docteur Clark.

forcent à reconnoître que cet être néceſſaire eſt effectivement étendu, puiſque ſi l'être néceſſaire n'étoit pas étendu, il y auroit dans le monde de l'étendue qui ſeroit ſortie du néant ſans cauſe, ou qui exiſteroit néceſſairement.

S'il y avoit dans le monde de l'étendue, & que l'être néceſſaire ne fût pas étendu, aucune cauſe n'auroit contenu l'étendue, & par conſéquent rien n'auroit pu produire l'étendue, ou bien ce qui eſt étendu ſeroit ſorti de ce qui n'eſt point étendu: on ne peut dire que ce qui eſt étendu puiſſe ſortir de ce qui n'eſt point étendu, pas plus que la penſée, ou l'être penſant, peut ſortir de l'être non penſant: on ne peut donc dire que l'étendue ſoit ſortie du néant, ou qu'elle ait été créée, ſans ſuppoſer que l'être néceſſaire eſt étendu.

Si l'on nie que l'être néceſſaire ſoit étendu, il faut donc reconnoître que l'étendue exiſte néceſſairement, c'eſt-à-dire qu'il faut reconnoître deux principes néceſſaires, une intelligence & la matiere; conſéquence trop contraire aux Théiſtes pour ne pas démontrer dans leurs principes la néceſſité d'ad-

mettre dans l'être néceſſaire l'étendue & la penſée.

On prétendroit en vain éluder la force de ces preuves, en diſant que Dieu ſans être étendu a pu créer de l'étendue, parcequ'il contient éminemment les propriétés de l'étendue : car, 1°. on dit une choſe qu'on n'entend pas ; 2°. on ne prouve pas ſeulement qu'il y a de l'étendue, mais que cette étendue eſt infinie, & que par conſéquent elle eſt une propriété de l'être infini & néceſſaire.

On n'oppoſe pas avec plus de raiſon la diviſibilité de cet être ; l'eſpace infini eſt abſolument & eſſentiellement indiviſible ; & c'eſt une contradiction dans les termes que de ſuppoſer qu'il ſoit diviſé : car il faudroit qu'il y eut de l'eſpace entre les parties que l'on ſuppoſe diviſées, & ce ſeroit ſuppoſer que l'eſpace eſt diviſé & ne l'eſt pas. L'imagination peut, il eſt vrai, concevoir en quelque maniere des parties dans l'eſpace infini ; cependant comme ces parties, improprement ainſi dites, ſont eſſentiellement immobiles & inſéparables les unes des autres, il s'enſuit que cet eſpace eſt eſſentiellement ſimple & abſolument indiviſible.

Les principes du Fataliſme qui ne reconnoît qu'une ſubſtance dans le monde, & qui ſuppoſe que cet être eſt étendu, ſont donc les mêmes principes ſur leſquels s'appuient les Théiſtes qui croient que l'immenſité eſt un eſpace infini; leurs principes n'ont donc rien de plus abſurde que ceux de l'immenſité, telle que M. Clark l'a ſoutenue, & telle que l'Ecole de Scot la ſoutient encore.

CHAPITRE II.

L'étendue de l'être néceſſaire n'eſt point incompatible avec la penſée.

ON a prouvé que l'étendue étoit une propriété, ou un attribut de l'être néceſſaire, parceque l'étendue étoit une réalité ou une maniere d'être réelle & effective; la penſée n'eſt pas moins une réalité que l'étendue, elle doit donc être une modification, une propriété de l'être néceſſaire comme l'étendue; il eſt donc eſſentiel à l'être néceſſaire d'être étendu & penſant: la nature de l'être néceſſaire réunit donc l'étendue & la penſée, & ces

deux manieres d'être n'ont rien d'incompatible, ſi nous ne conſultons que la nature de l'être néceſſaire.

Nous trouvons, dans la nature même de la penſée & de l'étendue, des preuves de leur compatibilité dans le même être. Car puiſque l'étendue eſt une réalité, il faut qu'elle ſoit un attribut ou une ſubſtance; ſi elle eſt un attribut, on ne voit pas pourquoi elle ſeroit incompatible avec la penſée; car ſi elle eſt un attribut, elle eſt une propriété de la ſubſtance, & dans cette ſuppoſition la ſubſtance n'eſt point conſtituée par l'étendue, ou la ſubſtance eſt un être ou un ſujet différent de l'étendue; elle eſt donc conſtituée par quelque choſe qui n'eſt point étendu; l'eſſence de la ſubſtance n'eſt donc point incompatible avec ce qui n'eſt point étendu, elle peut donc avoir encore pour propriété une réalité qui ne ſeroit point étendue, la penſée peut donc être une propriété ou un attribut de la ſubſtance : ſi la penſée & l'étendue peuvent être chacun une propriété ou un attribut de la ſubſtance, la ſubſtance peut les réunir, & elles ne ſont point in-

compatibles, ſi la penſée & l'étendue ſont des attributs.

Ainſi dans un globe de marbre blanc, la blancheur eſt un attribut de ce globe, mais elle n'eſt pas le globe même, & ce n'eſt point la blancheur qui fait que ce globe eſt du marbre plutôt que de l'argent; ſa qualité de marbre dépend donc de quelque choſe abſolument différente de la blancheur, qui peut par conſéquent recevoir avec la blancheur, des affections ou des propriétés eſſentiellement différentes de la blancheur même, telles que le froid, la chaleur, &c.

Il en eſt de même de la ſubſtance étendue, ſi l'étendue eſt un attribut de cette ſubſtance: car alors ce n'eſt point parcequ'elle eſt étendue qu'elle eſt une ſubſtance, mais par quelque qualité différente de l'étendue, qui peut par conſéquent s'allier avec des propriétés eſſentiellement différentes de l'étendue, telles que la penſée, le ſentiment, &c.

Si l'étendue eſt une ſubſtance, elle n'eſt point encore incompatible avec la penſée; on ne peut conſidérer dans la ſubſtance étendue, que ſa qualité

de ſubſtance ou ſon étendue : la qualité de ſubſtance n'eſt pas incompatible avec la penſée, car la ſubſtance peut être le ſujet de toutes les réalités, & par conſéquent aucune réalité n'eſt incompatible avec la qualité de ſubſtance. Si l'étendue eſt une ſubſtance elle ne peut donc être incompatible avec la penſée, que parcequ'elle eſt une ſubſtance étendue : mais alors, 1°. on condamne tous les Théiſtes qui croient que Dieu & les eſprits ſont étendus; 2°. ce ſentiment conduit à une contradiction manifeſte : car, en ſuppoſant que l'étendue eſt une ſubſtance, on ſuppoſe qu'elle a l'eſſence de la ſubſtance, & qu'elle eſt capable de toutes les affections & de toutes les propriétés dont la ſubſtance eſt capable; en un mot, on ſuppoſe qu'elle peut être tout ce qu'une ſubſtance peut être : on ſuppoſe donc alors qu'elle peut être penſante, puiſque la penſée même eſt ou une ſubſtance ou une propriété de la ſubſtance; on ſe contredit donc lorſqu'on prétend que l'étendue étant une ſubſtance elle ne peut penſer, puiſqu'il eſt eſſentiel à la ſubſtance de pouvoir penſer. Les Carteſiens raiſonnent à cet égard comme

un homme, qui en voïant un boulet de fer, nieroit que ce boulet ſoit fuſible & malléable.

CHAPITRE III.

Le ſentiment, qui ſuppoſe que l'étendue & la penſée ſont incompatibles, n'eſt appuïé ſur aucune raiſon ſolide.

LEs Philoſophes, qui prétendent que l'étendue & la penſée exiſtent dans deux ſubſtances eſſentiellement différentes, ſe fondent ſur la nature même de la penſée, & ſur celle de l'étendue: la penſée, ſelon eux, ne peut exiſter que dans un ſujet ſimple, & l'étendue, au contraire, eſt eſſentiellement compoſée; ils concluent de-là que la penſée & l'étendue ſont des propriétés incompatibles dans une ſeule & même ſubſtance, & que c'eſt réunir les contradictoires, que de ſuppoſer une ſeule & même ſubſtance étendue & penſante.

Les Philoſophes, qui croient qu'il n'y a qu'une ſubſtance dans le monde, oppoſent à ces principes, 1°. que nous ne connoiſſons que des êtres étendus,

& qu'un être ſimple eſt une chimere; 2°. que tous les phénomenes de la penſée ſuppoſent que l'être penſant eſt étendu.

Il ne faut qu'une legere attention pour reconnoître que nous n'avons aucune idée d'un être ſans étendue : toutes nos idées ſont des images, & ce qui n'a point d'étendue ne peut avoir une image, rien ne peut le repréſenter; & comment pourrions-nous nous le repréſenter, puiſque cet être eſt impoſſible?

Tout ce qui exiſte, a ſa maniere d'être, parcequ'être, & n'être d'aucune maniere, eſt une contradiction : or, un être ſans étendue ne peut exiſter avec des modifications ou des manieres d'être déterminées, parceque dans un être qui exiſte avec des modifications ou des manieres d'être déterminées, il y a être & maniere d'être, ce qui repugne dans un être ſans étendue, parcequ'un être ſans étendue eſt ſimple & qu'on ne peut diſtinguer dans un être ſimple, l'être & la maniere d'être : en un mot, un être ſans étendue, ſeroit un être en qui on ne diſtingueroit aucunes parties; or, un être en qui on ne diſtingue aucunes parties, eſt une

chimere, parceque nous ne pourrions attribuer à cet être aucune des réalités que nous connoiſſons, puiſque tout ce que nous connoiſſons eſt étendu. Il eſt donc vrai que nous n'avons aucune idée d'un être ſans étendue; & que cet être eſt impoſſible; puis donc qu'il y a de la penſée dans le monde, elle exiſte dans un être étendu.

Mais pourquoi donc a-t-on imaginé que l'être étendu ne pouvoit penſer? tous les phénomenes de la penſée ne ſuppoſent-ils pas que l'être penſant eſt étendu? L'être penſant apperçoit, il eſt actif, & ces deux propriétés ſuppoſent qu'il eſt étendu.

Premierement, la faculté d'appercevoir, ſuppoſe que l'être penſant eſt étendu; l'être penſant a différentes perceptions à la fois & ſucceſſivement, ce qui eſt impoſſible s'il n'eſt pas étendu; car, ou il y a hors de lui des êtres étendus, qui par leur action produiſent ſes perceptions, ou il n'y a point d'êtres étendus: s'il y a des êtres étendus, dont l'impreſſion produiſe les perceptions de l'eſprit, il faut que ces êtres agiſſent ſur l'eſprit ou ſur l'être penſant, & par conſéquent il faut qu'il ſoit étendu.

S'il

S'il n'y a rien hors de l'être penſant, ſes perceptions ſuppoſent encore qu'il eſt étendu ; car il réunit en même tems pluſieurs perceptions, il les compare ; il faut donc qu'il ait à la fois pluſieurs affections diſtinctes, pluſieurs modifications différentes, ce qui eſt impoſſible dans un être ſimple : ſouvent, tandis qu'une perception reſte conſtamment dans l'eſprit, d'autres perceptions ſe ſuccedent ; or, comment une perception ſeroit-elle conſtamment dans l'être penſant, tandis que les autres ſe ſuccedent, s'il n'y avoit pas dans l'être penſant une partie conſtamment affectée de la même maniere, tandis que d'autres parties éprouvent une ſuite d'affections différentes.

L'activité de l'être penſant ne prouve pas moins qu'il eſt étendu ; car ou il y a, hors de l'eſprit, des êtres étendus ſur leſquels il agit, ou il n'y en a point ; s'il y a, hors de l'eſprit, des êtres étendus ſur leſquels il agit, il faut qu'il ſoit étendu, puiſqu'on a vû que la force motrice, ſi elle exiſte, eſt étendue : s'il n'y a point, hors de l'eſprit, d'êtres ſur leſquels il agiſſe, alors il faut que ce ſoit en agiſſant ſur lui-même qu'il éprouve tous les ſentimens

qui s'excitent en lui, & par conſéquent il faut qu'il ſoit étendu : nous avons vu que l'être penſant conſerve certaines perceptions, tandis que d'autres ſe ſuccedent ; ſi l'être penſant produit ſes perceptions en agiſſant ſur lui-même, il faut donc qu'il agiſſe ſur lui-même conſtamment de la même maniere, & qu'il agiſſe cependant différemment & dans le même tems, c'eſt-à-dire, qu'il faut qu'il y ait à la fois deux actions différentes de l'être penſant, ſur lui-même, & deux actions différentes produites en lui, ce qui paroît impoſſible, ſi l'être penſant n'eſt pas étendu ; car s'il eſt ſimple, il ne peut être ſuſceptible de deux affections différentes, parceque s'il eſt ſimple, il ne peut être affecté ſans que tout ſon être ſoit affecté, ce qui rend la multiplicité de ſes affections impoſſible.

Nous ne concevons pas, il eſt vrai, comment un être étendu pourroit penſer, mais nous ne concevons pas plus, ni un être ſans parties, ni comment cet être penſeroit.

Mais, diſent les ennemis des Philoſophes qui ne ſuppoſent qu'une ſubſtance dans le monde, non-ſeulement

nous ne concevons pas comment l'être étendu pourroit penſer, mais encore nous voïons qu'il ne peut penſer, parceque la penſée étant eſſentiellement ſimple & indiviſible, on ne peut la réunir avec l'étendue qui eſt eſſentiellement compoſée & diviſible, ſans unir dans un même être des propriétés contradictoires.

On ſe trompe : de ce que l'étendue eſt eſſentiellement compoſée & diviſible, & la penſée au contraire eſſentiellement ſimple, il s'enſuit bien que l'étendue & la penſée ſont deux manieres d'être, abſolument différentes, mais non pas qu'elles ſont deux manieres d'être incompatibles dans la même ſubſtance. Il s'enſuit bien qu'aucune penſée n'eſt étendue, & réciproquement qu'aucune étendue n'eſt une penſée, mais non pas que la même ſubſtance, qui eſt penſante, ne puiſſe être étendue : la premiere incompatibilité eſt évidente, on ne peut voir la ſeconde ; & d'ailleurs cette objection frappe également contre les Théiſtes, qui admettent l'immenſité divine comme une étendue infinie.

On pouſſe la difficulté plus loin, & l'on prétend que la penſée ne peut

avoir pour ſujet un être compoſé, parceque la penſée ſeroit alors répandue dans toutes les parties de cet être compoſé, & qu'aucune partie ne réuniroit ces perceptions, ce qui eſt pourtant eſſentiel dans la penſée : placez, dit-on, ſur un tas de ſable l'idée d'un cercle, y aura-t-il, quelque grain de ſable qui puiſſe appercevoir le cercle ? il faut pourtant que dans l'être penſant il y ait quelque choſe qui réuniſſe pluſieurs ſentimens, pluſieurs perceptions, & par conſéquent il faut que cet être ſoit ſimple.

Mais on ſe trompe encore ; car on ne dit pas que l'étendue ſoit le ſujet de la penſée, mais qu'un ſujet indiviſible ſoutient à la fois l'étendue & la penſée.

Lorſque nous réfléchiſſons ſur nos perceptions, nous trouvons qu'elles ſont toutes produites par des objets qui agiſſent ſur nous, & que chaque perception eſt la réunion d'une infinité de petites actions, ou de petites impreſſions que nous recevons ; la perception, ou la vue d'une belle campagne, n'eſt que la réunion des impreſſions produites par tous les objets qu'elle renferme ; la perception n'eſt

donc eſſentiellement que la réunion de pluſieurs actions dans une eſpece de centre, c'eſt comme le foïer qui réunit les raïons de pluſieurs forces ; or, cette réunion n'eſt point incompatible avec la compoſition de l'étendue.

Monſieur Varignon, en recherchant la nature de l'équilibre, a fait voir que toutes les forces qui agiſſent ſur un corps ſe réuniſſent dans le centre de ce corps (1), & qu'on ne peut mettre ce corps en équilibre qu'en oppoſant au centre de ce corps un obſtacle, parceque toute ſa force ſe réunit dans ce centre, & ce centre eſt un point indiviſible, dans lequel on ne peut concevoir de parties ; car ſi l'on y concevoit deux parties, ce ſeroit encore entre ces deux parties que ſe réuniroit la force du corps : on peut donc concevoir ce centre, comme une unité, ou comme quelque choſe d'indiviſible, puiſqu'il eſt plus petit que quelqu'étendue qu'on puiſſe concevoir, ou ſuppoſer ; cependant cette force du corps eſt une propriété de l'être étendu.

(1) Varignon, Projet d'une nouvelle Méchanique.

Peut-être la perception eſt-elle quelque effort, quelque impreſſion ſemblable, produite dans la matiere, enſorte qu'il n'y a de penſée que dans les amas de matiere, dont les parties ſont téllement arrangées, qu'elles réuniſſent les impreſſions des objets extérieurs. Quoi qu'il en ſoit au reſte de ces conjectures, il eſt certain qu'on ne prouve point, que la penſée & l'étendue ſoient incompatibles, & qu'on a de bonnes raiſons, pour ſuppoſer qu'en effet, elles ſont unies dans la même ſubſtance. Ainſi pour faire voir que les êtres étendus, ou les corps, ſont des modifications de l'être néceſſaire, il ne faut que prouver que l'étendue de l'être néceſſaire peut produire tous les phénomenes de l'étendue.

SECTION II.

On peut, avec l'étendue de l'être néceſſaire, expliquer tous les Phénomenes de l'étendue, ou l'exiſtence de tous les corps.

SPINOSA reconnoiſſoit que l'étendue étoit un attribut de l'être néceſſaire; mais il n'a pas déterminé clairement la nature de cette étendue : à juger ſur le peu que Spinoſa en dit dans ſa morale & dans ſes lettres, il paroît qu'il reconnoiſſoit une étendue corporelle, telle que M. Deſcartes l'avoit ſuppoſée, & qu'il ajoûtoit à cette étendue, la force motrice que Deſcartes n'avoit point fait entrer dans ſon idée de l'étendue : Spinoſa paroît donc avoir ſuppoſé l'exiſtence d'une étendue matérielle, qui étoit eſſentiellement en mouvement; mais il ne ſavoit comment tout ſe faiſoit avec cette matiere (1).

Newton crut qu'il falloit admettre dans la nature un eſpace diſtingué de

(1) Spinoſa, Epiſt. 73.

la matiere ; ſes Diſciples ont prétendu que cet eſpace étoit éternel, néceſſaire, immenſe, & par conſéquent, un attribut de l'être ſuprême.

Beaucoup de Philoſophes & de Théologiens avant lui, reconnoiſſoient en Dieu, une étendue infinie & immatérielle : on ne ſait pas trop, ſi l'étendue intelligible du P. Malebranche, ne ſeroit pas une étendue ſpirituelle, dans laquelle les eſprits voient les corps.

Un des Partiſans de Spinoſa a prétendu que ceux qui avoient combattu le ſyſtême de Spinoſa en prouvant, que l'étendue matérielle eſt incompatible avec l'unité de ſubſtance, n'avoient point entendu Spinoſa ; & lui avoient imputé un matérialiſme abſolument oppoſé à ſes ſentimens : » je » ne peux paſſer ſous ſilence, dit cet » Auteur, l'impudence de Blienberg, » qui oſe reprocher à Spinoſa, qu'il » avoit fait Dieu corporel, quoique » Spinoſa eût déclaré, que par le mot » *corps* ou *étendue corporelle*, il en- » tendoit toute quantité longue, lar- » ge, profonde, & figurée ; que cet- » te étendue n'étoit pas l'étendue de » Dieu, ou de l'être néceſſaire ; que

» l'étendue de cet être étoit infinie ;
» qu'on ne pouvoit l'imaginer, qu'on
» ne la connoiſſoit que par la raiſon,
» & que l'eſprit concevoit des corps,
» en modifiant & en déterminant la
» perception de cette étendue « (1).

Il paroît en effet, que Spinoſa a été incertain entre le ſentiment de Straton & celui de Xenophane. Spinoſa avoit jetté dans ſon traité de Théologie politique, les fondemens de ſon ſyſtême ſur la nature du monde : Bredenbourg, qui pénetra le principe de Spinoſa, le combattit, & prétendit que le monde étant une collection d'individus, ne pouvoit jamais former qu'un tout fini (2).

Spinoſa ſentit qu'un infini compoſé étoit abſurde, & prétendit qu'il ne falloit pas regarder la ſubſtance néceſſaire, comme un être compoſé de parties, mais comme un ſujet ſimple & indiviſible, dans lequel nous imaginions des parties, parceque nous ne le voïons pas tout entier : Spinoſa paroît donc ſe rapprocher du ſentiment de Xenophane, & admettre une éten-

(1) Cufflaer, Specimen artis ratiocinandi.

(2) Enervatio tractatus Theologico-politici.

due ſimple, indiviſible, immobile (1).

M. Jarriges, qui a combattu Spinoſa, mais qui n'a combattu que cet Auteur, convient, que ſi l'eſpace exiſtoit tel que l'ont conçu quelques Partiſans du vuide, ils pourroient ſoutenir, bien plus conſéquemment que Spinoſa, qu'il eſt unique, indiviſible, immobile, infini (2).

Le Fataliſme, que nous examinons, a donc deux moïens de concilier, avec l'unité de la ſubſtance, les phénomenes de l'étendue; 1° en admettant une étendue matérielle; 2° en ſuppoſant, que ce même attribut eſt une étendue immatérielle. Pour donner à ces explications plus de vraiſemblance, j'ajouterai que le ſentiment, qui ſuppoſe de l'étendue diſtinguée de l'être néceſſaire, eſt plein d'abſurdités.

(1) Spinoſa, Etic. p. 1. propoſitionis 15. ſchol. pag. 14. 15.

(2) Mem. de Berlin, tom. 1.

CHAPITRE I.

On peut expliquer les Phénomenes de l'étendue, en ſuppoſant que l'être néceſſaire a pour attribut une étendue ſolide & matérielle.

LEs phénomenes du monde viſible, ſuppoſent une étendue ſolide ou matérielle, & une force motrice, qui avec cette matiere, forme tous les corps : ainſi pour expliquer les phénomenes de l'étendue, en ſuppoſant que la ſubſtance néceſſaire a pour attribut une étendue ſolide & matérielle : il faut faire voir, 1° que l'être néceſſaire a effectivement pour attribut une étendue ſolide & matérielle ; 2° que cette étendue a une force motrice capable de produire tous les corps que le monde renferme.

ARTICLE I.

L'être néceſſaire a une étendue ſolide & matérielle.

Tous nos ſentimens ont pour objet, une étendue ſolide & matérielle ; toutes les impreſſions que nous rece-

vons des êtres extérieurs, nous y conduiſent; nous la ſentons en mille manieres, & nous n'avons aucune priſe ſur toute autre eſpece d'étendue, nous ne pouvons nous la repréſenter ; il y a donc une étendue ſolide & matérielle. Il faut néceſſairement que cette étendue ſoit un phénomene produit par des êtres ſimples & ſans étendue, ou que l'étendue ſoit la propriété d'une ſubſtance.

Il eſt impoſſible que des êtres ſimples & inétendus, forment l'étendue ſolide & matérielle que nous voïons & que nous ſentons : car l'étendue matérielle eſt eſſentiellement compoſée de parties unies & diſtinctes ; il faudroit donc que des êtres ſimples & inétendus, pour produire de l'étendue matérielle & ſolide, puſſent s'unir ſans ſe confondre, union qui eſt impoſſible ; car deux êtres qui ne peuvent s'unir ſans s'unir ſelon tout leur être, ne peuvent s'unir ſans ſe confondre, & ne faire plus qu'un ſeul & même être : or deux êtres ſimples & ſans étendue, ne peuvent s'unir ſans s'unir ſelon tout leur être ; car s'ils ne s'uniſſoient pas ſelon tout leur être, ils s'uniroient ſelon une partie de leur

être, & ne s'uniroient pas selon l'autre; par conséquent, ils auroient plusieurs parties, & ne seroient plus simples & inétendus. Deux êtres simples & inétendus, ne peuvent donc s'unir sans se confondre; ils ne peuvent donc en s'unissant former des parties distinctes, ils ne peuvent former de l'étendue.

Si l'on dit que ces êtres sont séparés quoiqu'unis, on n'évite pas la difficulté, car ou ces êtres sont contigus, ou ils ne le sont pas; s'ils ne sont pas contigus, ils ne peuvent former de l'étendue matérielle, & faire des masses solides; s'ils sont contigus, ils s'absorbent réciproquement, puisqu'ils ne peuvent être contigus, sans se toucher selon tout leur être.

Non seulement, les élémens de l'étendue sont contigus, ils sont encore fortement unis; ainsi pour que deux êtres simples & sans étendue formassent en s'unissant une étendue solide & matérielle, il faudroit qu'ils fussent doués d'une force de cohésion, qui les attachât l'un à l'autre, & d'une force de répulsion qui les empêchât de se confondre; or il répugne qu'un être simple & sans parties, soit

en même-tems pouſſé vers un autre être & repouſſé.

Mais l'étendue ſolide n'eſt pas compoſée ſeulement de deux parties, chaque petite maſſe en contient un grand nombre; ainſi, ſi l'étendue étoit compoſée d'êtres ſimples, dans la plus petite maſſe ſenſible, chaque être ſimple ſeroit environné de pluſieurs êtres ſimples qui tendroient à s'unir, & par conſéquent à ſe confondre avec lui; il faudroit donc que chaque être ſimple réſiſtât en même-tems aux êtres qui l'environneroient, & par conſéquent, qu'il agît ſur eux tous à la fois, ce qui ſuppoſeroit dans cet être une force qui auroit des parties, & qui par conſéquent ſeroit étendue: il eſt donc impoſſible que les êtres ſimples & inétendus, ſoient doués de la force néceſſaire pour s'unir fortement ſans ſe confondre: l'étendue n'eſt donc point un phénomene produit par des êtres ſimples unis enſemble.

Puiſque l'étendue exiſte, & qu'elle n'eſt point un phénomene produit par des êtres ſimples & inétendus unis enſemble, il faut néceſſairement qu'elle ſoit la propriété ou l'attribut d'une ſubſtance; une ſubſtance peut donc

être étendue, d'une étendue ſolide & matérielle ; l'être néceſſaire eſt une ſubſtance infinie, qui a toutes les manieres d'être dont une ſubſtance eſt ſuſceptible ; cet être a donc une étendue ſolide, & l'on n'a pas plus de raiſon de lui refuſer cette propriété, que la penſée.

Mais, diront les ennemis du Fataliſme, cette étendue matérielle n'eſt-elle pas eſſentiellement compoſée de parties, qui exiſtent les unes hors des autres, & qui ſe diviſent en mille manieres ? Cette ſéparation actuelle des parties de la matiere, ne ſuppoſe-t-elle pas qu'elles ſont autant de ſubſtances, & qu'elles n'exiſtent pas dans le même ſujet ? car puiſque l'étendue matérielle eſt un attribut de la ſubſtance, elle ne peut exiſter ſans la ſubſtance, & par conſéquent la ſubſtance doit ſe trouver ſous toutes les parties de l'étendue ; elle devroit donc ſe multiplier comme les parties de l'étendue, & l'on ne pourroit diviſer les parties de l'étendue, ſans diviſer la ſubſtance.

D'ailleurs, s'il n'y avoit qu'une ſeule ſubſtance étendue, il faudroit dire, de la ſubſtance, tout ce qu'on dit de l'étendue, & faire l'être né-

ceſſaire le ſujet de toutes les contradictions imaginables ; car on ne peut nier qu'il n'y ait de l'étendue ronde & de l'étendue quarrée, & que ces deux étendues ne ſoient incompatibles dans le même ſujet ; cependant il faudroit les réunir dans une ſeule & même ſubſtance, ſi l'être néceſſaire avoit une étendue matérielle : c'eſt ainſi que M. Bayle prétend prouver que le Spinoſiſme renverſe toutes les notions reçues, & tous les principes du raiſonnement (1).

Lorſqu'on réflechit ſur ces difficultés, on trouve 1°, qu'elles ne peuvent être oppoſées, ni par les Cartéſiens, ni par les Philoſophes qui reconnoiſſent l'exiſtence de la matiere, & qui font conſiſter ſon eſſence dans l'étendue ; car il eſt clair, que dans ce ſentiment, on ſuppoſe des ſubſtances étendues, & par conſéquent qu'une ſubſtance peut avoir pluſieurs parties diſtinguées, ſans ceſſer d'être ſimple, & ſans qu'il ſoit beſoin de multiplier les ſubſtances comme les parties. Secondement, ces Philoſophes reconnoiſſent que les parties de la ſubſtance matérielle ſont diviſibles, & par

(1) Bayle, Diction. art. Spinoſa.

conſéqnent, qu'il n'eſt point contraire à la ſimplicité de la ſubſtance, d'avoir des parties diviſibles : or s'il n'eſt point contraire à la ſimplicité de la ſubſtance matérielle, dont on reconnoît l'exiſtence, d'avoir des parties diviſibles ; pourquoi la multiplicité des parties & leur diviſion, ſeroit-elle incompatible avec l'unité & la ſimplicité de la ſubſtance néceſſaire ? Quiconque reconnoît des ſubſtances étendues, ſuppoſe que ces ſubſtances ont au moins deux parties ; & il eſt évident que mille parties ne ſont pas plus contraires à l'unité & à la ſimplicité de la ſubſtance, que deux.

Les Philoſophes, qui reconnoiſſent que Dieu a une étendue ſpirituelle, ne peuvent oppoſer ces principes aux Spinoſiſtes ; car l'étendue ſpirituelle, qu'ils reconnoiſſent dans cet être, a l'eſſence de l'étendue ; elle a par conſéquent des parties réellement diſtinguées les unes des autres, & leur multiplicité n'altere, ni l'unité, ni la ſimplicité de cet être : il eſt donc certain, dans les principes de ces Philoſophes, qu'une ſubſtance peut avoir des parties eſſentiellement diſtinguées : or je demande, comment dans ces

principes, on peut refuſer à l'être néceſſaire une étendue ſolide & diviſible. Si ces parties ſont réellement diſtinguées les unes des autres, ſi elles ſont ſéparées, ne ſont-elles pas actuellement diviſées? & ſi ces parties ſont diſtinguées eſſentiellement, enſorte qu'elles ne puiſſent ſe confondre, elles ſont ſolides, car une portion de matiere, n'eſt ſolide, que parcequ'elle ne peut ſe confondre avec une autre portion de matiere.

Enfin les Philoſophes, qui regardent l'étendue comme un Phénomene produit par l'union des êtres ſimples & inétendus, ne peuvent oppoſer ces difficultés, puiſqu'on a prouvé que des êtres ſimples ne peuvent par leur union former de l'étendue ſolide, & que les élémens de l'étendue, ſont eux-mêmes eſſentiellement étendus.

Cette difficulté ne pourroit donc avoir quelque ſolidité, que dans les principes des Philoſophes qui nieroient qu'il y eût de l'étendue dans le monde, & qui croiroient, que les phénomenes de l'étendue, ne ſont que des perceptions de notre eſprit, qui ne ſuppoſent point un objet extérieur & diſtingué de nous.

Mais ces Immatérialiſtes reconnoiſ-
ſent au moins, que l'eſprit apperçoit
plusieurs objets, qu'il réunit par con-
séquent pluſieurs perceptions très dif-
férentes, qu'il eſt capable de plaiſir &
de douleur, qu'il compare entre elles
ces perceptions, qu'il a des ſenſations
conſtantes, tandis que d'autres ſe ſuc-
cedent : or il eſt impoſſible que l'eſ-
prit éprouve tous ces états, s'il eſt ſim-
ple, ſans étendue, & ſans parties : la
perception qui repréſente pluſieurs ob-
jets, ſuppoſe dans l'eſprit pluſieurs
affections différentes : or il eſt impoſ-
ible qu'un être ſans parties ait en
même-tems pluſieurs affections diffé-
entes ; car un être ſans parties ne
peut être affecté, ſans être affecté ſelon
tout ſon être, il ne peut donc réunir
les affections différentes, & ſouvent
contraires, telles que ſont le ſenti-
ment de froid & de chaud qu'on éprou-
ve en même-tems ; cette multiplicité
de ſentiments eſt ſi oppoſée à la notion
d'un être ſimple & ſans parties, que
Malebranche, qui penſoit que l'ame
étoit ſans parties, ſoutenoit auſſi qu'el-
le ne pouvoit avoir plus d'une perce-
ption à la fois : mais en ſuppoſant que
l'ame n'ait jamais qu'une perception

à la fois, il eſt certain que ſes perceptions ſe ſuccedent, & qu'elles ſont ſouvent abſolument contraires, cette ſucceſſion ſuppoſe certainement un changement dans l'intérieur de l'eſprit ou de l'ame ; mais quel changement peut-on ſuppoſer dans un être ſimple & ſans parties ? n'eſt-il pas clair qu'il doit être immuable dans ſa maniere d'être ? Il faut donc reconnoître que les eſprits mêmes, dont on ne peut nier l'exiſtence, ont des parties, & ſont étendus.

Il eſt certain, par ces remarques, qu'il n'y a aucune hypotheſe, dans laquelle on ne ſoit forcé de ſuppoſer des êtres étendus ; on n'a donc aucune raiſon de refuſer l'étendue ſolide à l'être néceſſaire, & cette étendue n'a en effet rien qui ſoit contraire à la ſimplicité d'une ſubſtance. Comme nous ne connoiſſons la ſubſtance que par ſes attributs, nous ne voïons point en lui-même le ſujet qui ſoutient ces attributs, & nous ne pourrons peut-être jamais connoître clairement, comment l'étendue peut exiſter dans un être ſimple ; mais cette ignorance ne nous autoriſe pas à nier l'étendue de la ſubſtance, puiſque des faits incon-

teſtables, & notre propre exiſtence, la ſuppoſent néceſſairement. Tout ce qu'on pourroit conclure raiſonnablement de ces difficultés, c'eſt que l'étendue de l'être néceſſaire eſt un fait certain, dont le *comment* eſt obſcur. Peut-être même, ne ſeroit-il pas impoſſible d'éclaircir ce fait par des analogies ? Nous avons vû ci-deſſus (1), que lorſque deux corps ſont en équilibre, leurs forces ſe réuniſſent dans un point indiviſible : il eſt certain qu'un obſtacle placé dans ce point, arrête & ſoutient l'effort des corps en équilibre : cet obſtacle réſiſte donc à pluſieurs corps, & à des forces multipliées, ſans ſe multiplier lui-même. Cet obſtacle ne ſeroit-il pas une image aſſez juſte de la ſubſtance, ſur laquelle les parties de l'étendue ſeroient appuiées, & qui les ſoutiendroit quoiqu'unique & indiviſible : on peut donc aſſurer que l'étendue matérielle eſt un attribut de l'être néceſſaire.

Si l'étendue matérielle eſt un attribut de l'être néceſſaire, on ne doit pas dire, en voïant de l'étendue ronde, & de l'étendue quarrée, que la ſubſtance néceſſaire eſt ronde & quar-

(1) Section 1. ch. 3.

rée ; mais que la ſubſtance néceſſaire a une étendue qui contient des parties rondes, & des parties quarrées, ce qui n'eſt pas une contradiction. Ainſi tous les raiſonnements, que M. Bayle fait pour prouver que le ſyſtême de Spinoſa allie les contradictoires, ſont des déclamations de Sophiſtes, ou des parallogiſmes qui ſuppoſent qu'il n'a point entendu ce ſyſtême ni ſon propre ſentiment ſur l'eſſence de l'étendue : car ce Philoſophe, penſoit, comme tous les Cartéſiens, que l'étendue étoit une ſubſtance ; or quiconque ſuppoſe que l'étendue eſt une ſubſtance, doit avouer que cette ſubſtance peut réunir toutes les différentes figures. Voïons comment la force motrice de l'être néceſſaire, peut tranſformer l'étendue en cette multitude infinie de corps que le monde renferme.

ARTICLE II.

L'étendue de l'être néceſſaire a une force motrice capable de produire tous les corps que le monde renferme.

Puiſque l'être néceſſaire eſt infini, l'étendue de cet être eſt infinie ; c'eſt,

pour me ſervir des expreſſions de Paſcal, une matiere immenſe dont le centre eſt par-tout, & la circonference nulle part. Nous avons donc dans l'étendue ſolide de l'être néceſſaire un fond ſuffiſant pour tous les corps poſſibles, parceque les corps ne ſont que la matiere différemment figurée, & agitée plus ou moins rapidement.

Mais quelle force donnera à la matiere la forme qu'elle a dans tous les corps, & les différens dégrés de mouvement néceſſaires pour former le ſpectacle de la nature tel que nous le voïons?

Il eſt certain que l'étendue eſt eſſentiellement compoſée de parties unies, il eſt donc eſſentiel aux parties de l'étendue d'être unies; il faut donc néceſſairement ſuppoſer dans les parties de l'étendue une force de cohéſion qui les uniſſe entre elles, & que cette force ſoit eſſentielle à la matiere: cette force de cohéſion fait que les parties de la matiere tendent les unes vers les autres, cette force eſt donc réellement une force motrice qui fait qu'une partie d'étendue ſéparée d'une autre s'en approche; c'eſt une eſpece de gravitation univerſelle & récipro-

que dans toutes les parties de l'étendue : la ſubſtance de l'étendue eſt donc eſſentiellement active, & ſi la ſubſtance étendue eſt eſſentiellement active, ou eſt en droit de ſuppoſer dans l'étendue, ou dans la matiere, une force motrice eſſentielle, & une force motrice infinie, ſi cette ſubſtance eſt infinie. La force motrice de la ſubſtance infinie ne doit donc pas borner ſon activité à unir les parties de la matiere, & la matiere doit avoir une force motrice qui en agite les parties en une infinité de manieres.

En effet, puiſque l'être néceſſaire eſt infini, ſes attributs ſont infinis, comme lui ; ſon étendue a donc toutes les propriétés & toutes les affections dont l'étendue eſt ſuſceptible, & elle a ces propriétés ou ces affections dans tous les dégrés poſſibles ; c'eſt une ſuite néceſſaire de ſon infinité : il eſt donc eſſentiel à l'étendue de l'être néceſſaire, ou à la matiere, d'être en mouvement de toutes les manieres poſſibles, puiſque le mouvement eſt une propriété ou une affection de l'étendue.

Il n'y a point de mouvement ſans un dégré de viteſſe & ſans une détermination

termination vers un côté, ou vers un objet; l'étendue de l'être néceſſaire doit donc ſe mouvoir avec tous les égrés poſſibles de viteſſe, & prendre outes les déterminations poſſibles; ette force motrice de l'être néceſſaire, ontient donc une infinité de forces articulieres qui forment dans l'étenue de l'être néceſſaire une infinité de iviſions différentes, & les maſſes ui réſultent de ces diviſions doivent mouvoir avec tous les dégrés poſbles de viteſſe, ſe rencontrer & s'uir de toutes les manieres poſſibles ns leur forme & dans leur durée; force infinie de la matiere conent donc la raiſon ſuffiſante de tous les productions de la nature.

Mais, diſent les Carteſiens, la maere contient-elle une force motrice? matiere n'eſt qu'une étendue lone, large & profonde; & l'étendue -elle autre choſe qu'un être compode parties unies, & en repos les es auprès des autres? L'idée du ouvement ou de la force motrice ntre donc point dans l'idée de la atiere, & il eſt certain que nous convons également bien la matiere en pos ou en mouvement: la matiere

peut donc être en repos, car tout ce que nous concevons clairement eſt poſſible. Si la matiere peut être en repos, le mouvement n'eſt pas de l'eſſence de la matiere, parcequ'on ne peut concevoir une choſe ſans ſon eſſence ? nous ne concevons point de force dans le repos, nous concevons clairement au contraire qu'un corps en repos ſera éternellement en repos, ſi une force étrangere ne change ſon état : la matiere en repos eſt donc ſans force & ſans principe de mouvement, ainſi ni le mouvement, ni la force motrice ne ſont de l'eſſence de l'étendue ; il faut donc, pour expliquer les phénomenes de l'étendue, ſuppoſer une force diſtinguée de la matiere.

On prétend dans cette difficulté que la matiere peut être en repos, parceque nous pouvons la concevoir en repos : on croit que le repos eſt une ſimple privation de mouvement, qu'ainſi la force motrice n'eſt point eſſentielle à la matiere : c'eſt ſur ces deux principes que porte tout le ſyſtême Catteſien ſur la cauſe motrice, & ces deux principes ſont deux erreurs: tâchons de les éclaircir.

Le mouvement eſt le paſſage ſuc-

eſſif d'un lieu à un autre ; ainſi nous
e ſuppoſons du mouvement dans les
orps, que parceque nous les voïons
hanger de ſituation, & nous les ju-
eons en repos lorſque nous ne voïons
ıcun changement dans leur ſituation ;
ıais il n'eſt pas sûr que les corps dans
diſpoſition deſquels nous ne voïons
oint de changement, ne ſoient pas
fectivement en mouvement : lorſ-
ıe nous regardons l'aiguille d'une
ontre, nous n'y voïons aucun mou-
ment, cependant il eſt certain qu'el-
eſt dans un mouvement continuel
qu'elle paſſe ſans ceſſe d'un lieu à
ı autre ; il eſt même impoſſible de
montrer qu'il y ait dans le monde
ı corps en repos : tous les corps
urroient donc être en mouvement
entiellement, & cependant offrir
s repos apparens qui ſuffiroient pour
ous faire concevoir la poſſibilité du
os abſolu de la matiere : cette poſ-
ilité du repos de la matiere eſt donc
ı préjugé, & nous pourrions conce-
ir la matiere en repos quoiqu'effec-
ement le repos de la matiere ne fût
réel, ni poſſible.

Mais, diſent les Cartéſiens, les
éometres ne conçoivent-ils pas clai-

rement l'étendue, & ne la conçoivent-ils pas ſans force & ſans activité ? ce n'eſt point par les repos apparens que les Géometres ont conçu la matiere en repos ou ſans activité.

Les Géometres, qui ne conſiderent dans l'étendue que des rapports de diſtance, ne la conſiderent que ſelon ſes trois dimenſions : mais cette maniere de conſiderer l'étendue, eſt une eſpece d'abſtraction qui ne ſuppoſe pas qu'il n'y ait pas en effet d'autres propriétés dans l'étendue : peut-on conclure qu'il y a des ſurfaces ſans profondeur, ou des lignes ſans largeur de ce que les Géometres conçoivent clairement la ſurface ſans concevoir qu'elle ſoit profonde, & les lignes ſans avoir égard à leur largeur ? on pourroit donc concevoir la matiere en repos, quoique le repos de la matiere ne fût pas poſſible, parce-qu'alors on ne conſidereroit la matiere, que d'une maniere abſtraite.

Mais en ſuppoſant qu'on pût concevoir la matiere en repos, pourroit-on conclure qu'elle ne contient pas une force motrice ? De grands poids en équilibre ſont en repos, & cependant ces poids ſont effort pour

s'élever : le repos n'eſt donc pas incompatible avec une force réelle, & eſſentielle à la matiere.

Deſcartes s'eſt écarté de ſes propres principes, lorſqu'il a jugé que l'étendue étoit ſans activité ; ſi le mouvement n'étoit pas eſſentiel à la matiere, il auroit donc pour cauſe la penſée, puiſqu'il n'y a que de l'étendue & de la penſée dans le monde ; mais la penſée ne peut être la cauſe du mouvement : toutes les penſées ſont des perceptions, & les perceptions ſont des impreſſions produites par les objets extérieurs ; la penſée eſt donc eſſentiellement paſſive & ne peut par conſéquent être la cauſe du mouvement des corps : ce mouvement eſt donc eſſentiel à la matiere ou à l'étendue, & comme le mouvement de la matiere eſt éternel & infini, toutes les combinaiſons de l'étendue, & par conſéquent tous les corps poſſibles doivent exiſter de toute éternité dans l'être néceſſaire.

C'eſt donc pour n'avoir pas eu une idée juſte de la grandeur de l'être néceſſaire que l'on a eu recours à une intelligence diſtinguée du monde, pour expliquer la formation des corps qu'il

renferme : on regarde la force motrice & néceſſaire de la nature comme une impétuoſité aveugle & bornée, qui n'aïant qu'une certaine maniere d'agir & rien qui la dirige, devroit agir ſans ordre & ſans proportion, & qui par conſéquent n'a pas dû produire notre monde plutôt qu'un autre, pas plus que des roues agitées au haſard, peuvent former un horloge, ou qu'un Compoſiteur qui ne ſauroit point le latin, aſſembleroit les caracteres de l'Imprimerie dans l'ordre néceſſaire, pour imprimer l'Enéide.

Ces difficultés ſont peut-être ſans réponſe dans le ſyſtême d'Epicure, qui ſuppoſe dans la nature une multitude d'êtres bornés & mûs eſſentiellement, puiſqu'alors on ne voit point de raiſon pourquoi chacun de ces êtres va d'un côté plutôt que d'un autre, pourquoi il a plutôt un dégré de mouvement qu'un autre : mais elles ſont ſans force contre le Philoſophe qui a prouvé que l'être néceſſaire & infini a pour attribut une étendue ſolide & infinie, & que cette étendue néceſſaire & infinie contient une force motrice infinie, comme l'être néceſſaire ; car il eſt certain que cette force motrice

eſt déterminée par ſa nature à agiter les parties de l'étendue avec tous les dégrés poſſibles de viteſſe & dans toutes les déterminations poſſibles; qu'elle doit par conſéquent faire rencontrer les parties de l'étendue de la maniere néceſſaire pour produire les plantes, les animaux, les végétaux, &c., ſans qu'il ſoit néceſſaire de ſuppoſer rien de plus que cette force & la matiere.

Il ne faut donc point demander pourquoi le monde exiſte, quand il a commencé & cominent il a été produit; ces queſtions, qui dans tous les ſyſtêmes ſont des difficultés accablantes, n'ont point lieu dans le Spinoſiſme; rien n'a commencé; tout ce qui eſt, a toujours été. Puiſqu'une force motrice infinie eſt eſſentielle à la matiere, cette force a dû de toute éternité diviſer & mouvoir la matiere de toutes les manieres poſſibles, & produire tous les corps; il étoit auſſi eſſentiel à cette force de produire les corps, qu'à l'être néceſſaire d'exiſter.

Puiſque les corps ſont l'ouvrage d'une force motrice infinie, tous les corps poſſibles doivent exiſter de toute éternité; mais aucun des individus

ne doit être éternel ; l'être néceſſaire eſt donc ſeul éternel, immuable ; tous les êtres produits & bornés naiſſent & périſſent, parceque les parties de la matiere, qui les forment par leur réunion, ſont ſans ceſſe en effort pour ſe déſunir, & ſe deſuniſſent en effet pour former d'autres corps, tandis que des corps ſemblables à ceux qui finiſſent, renaiſſent, pour entretenir toujours dans le monde tous les corps poſſibles : la naiſſance & le dépériſſement des corps ne porte donc aucune atteinte à l'infinité de l'être néceſſaire, comme Bredenbourg l'a fauſſement prétendu (1).

CHAPITRE II.

On peut expliquer tous les phénomenes de l'étendue, ou l'exiſtence des corps, en ſuppoſant que l'être néceſſaire a pour attribut une étendue immobile & indiviſible.

L'ETENDUE matérielle, dont on a ſuppoſé l'exiſtence dans le Chapitre précédent, eſt ſujette à mille mouve-

(1) Enervatio tractatus Theologico-politici.

mens & à mille diviſions, qu'on ne peut ſuppoſer dans un ſujet unique & ſimple, tel que l'être néceſſaire : l'étendue de l'être néceſſaire n'eſt donc ni mobile, ni diviſible : ainſi pour concilier les phénomenes de l'étendue, ou l'exiſtence des corps, avec l'exiſtence d'une ſeule & unique ſubſtance, il faut prouver que l'être néceſſaire a pour attribut une étendue immobile, indiviſible, qui n'eſt point contraire à la ſimplicité de cet être, & que l'eſprit peut concevoir des corps en modifiant cette étendue.

ARTICLE I.

L'étendue de l'être néceſſaire eſt immobile, indiviſible, & elle n'eſt point incompatible avec la ſimplicité de cet être.

L'étendue de l'être néceſſaire a des parties, puiſqu'il eſt de l'eſſence de l'étendue d'être compoſée de parties unies, quoique diſtinguées ; mais l'infinité de cette étendue ne permet pas de ſuppoſer aucun mouvement ni dans cet être, ni dans les parties de ſon étendue : car puiſqu'il eſt infini, ſon étendue remplit tout ; il n'y a

donc point hors de lui d'eſpace où il puiſſe paſſer, & il eſt immobile. Si l'être néceſſaire eſt immobile parce-qu'il n'y a point d'eſpace diſtingué de lui, où il puiſſe ſe tranſporter, nulle partie de l'étendue de cet être ne peut donc ſe déplacer, & tout ce qu'on dit pour prouver l'impoſſibilité du mouvement dans le plein abſolu, prouve l'impoſſibilité du mouvement des parties de l'étendue de l'être néceſſaire.

Puiſque l'étendue eſt eſſentiellement compoſée de parties unies, il eſt donc eſſentiel à chaque partie d'étendue d'être unie aux parties qui la touchent, & il n'y a point d'étendue qui ne ſoit formée par l'union ou par le contact de deux parties; ſi ces deux parties pouvoient ſe ſéparer, l'étendue qu'elles formoient par leur union ou par leur contact, s'anéantiroit: toute étendue dont les parties ſont diviſibles, peut donc s'anéantir; l'étendue de l'être néceſſaire qui exiſte néceſſairement, comme cet être même, ne peut donc ſe diviſer.

La diviſion de l'étendue ſe conçoit aiſément, lorſqu'on regarde l'étendue comme un phénomene produit par des êtres inétendus & unis; on l'en-

tend encore lorſqu'on ſuppoſe des ſubſtances étendues qui peuvent s'anéantir ; mais elle eſt impoſſible dans l'étendue d'un être néceſſaire.

Quelle force d'ailleurs pourroit produire cette diviſion dans une étendue, dont toutes les parties ſont néceſſairement immobiles, comme dans l'étendue infinie de l'être néceſſaire ; & comment concilieroit-on la diviſion continuelle de l'étendue avec l'indiviſibilité de la ſubſtance ; l'étendue de l'être néceſſaire eſt donc immobile & indiviſible.

On a prouvé qu'il n'y a point d'être ſans parties, & il eſt certain que rien ne peut éxiſter ſans attributs, ou ſans propriétés ; tout eſt compoſé d'être & de manieres d'être ; un être n'eſt donc pas ſimple, parcequ'il eſt ſans parties, mais parceque les parties qui le compoſent ſont tellement unies, qu'elles ſont inſéparables, & ne peuvent exiſter l'une ſans l'autre, parcequ'alors on n'a pas pluſieurs êtres, mais pluſieurs parties qui font un ſeul être, & par conſéquent un être ſimple. La ſimplicité d'un être, n'eſt certainement que ſon unité, & cent parties qui ſeroient inſéparables ou indiviſi-

bles, formeroient un être ſimple, puiſqu'elles formeroient un ſeul être, & qu'il n'y a rien de plus ſimple que l'unité. Les Philoſophes, qui ont approfondi la nature de l'étendue, & qui reconnoiſſent dans le monde des ſubſtances étendues, conviennent qu'un être peut avoir pluſieurs parties indiviſibles, & par conſéquent être ſimple (1). Il y en a même qui ont ſoutenu qu'une ſubſtance auſſi groſſe que la terre, & dont les parties ſeroient indiviſibles, ſeroit une ſubſtance ſimple (2).

L'étendue de l'être néceſſaire eſt donc une étendue infinie, immobile, indiviſible, qui n'a rien de contraire à la ſimplicité eſſentielle de la ſubſtance; c'eſt l'immenſité divine telle qu'un grand nombre de Théologiens & de Philoſophes la croient, & telle que Clark l'a ſoutenue contre Leibnitz (3).

(1) Saint Hyacinthe, Recherches philoſophiques, &c.

(2) Comes Barberius, de rerum principiis.

(3) Recueil de diverſes pieces ſur la Philoſophie, &c. par MM. Leibnitz, Clark, Newton.

ARTICLE II.

L'esprit peut, en modifiant l'étendue immobile & indivisible de l'être nécessaire, concevoir tous les corps.

Si nous plongeons dans l'eau tiede une main chaude, l'eau nous paroît froide; si la main est froide, l'eau nous paroît chaude; ce qu'un homme trouve doux, l'autre le trouve amer; le même objet, vu à des distances différentes, paroît rond ou quarré, la même surface, vue dans le lointain, prend toutes les formes possibles, chacun y voit l'objet qui l'occupe : nous pouvons donc appercevoir dans le même objet, successivement, & à la fois, des qualités différentes & même absolument opposées : on peut donc appercevoir des différences & des changemens dans un objet qui ne change point. Si nous recherchons pourquoi le même objet, qui dans un certain éloignement nous paroissoit rond, nous paroît quarré lorsque nous approchons, nous voïons qu'en nous approchant nous y découvrons des angles que l'éloignement nous déroboit : nous voïons donc cet objet

quarré, parceque nous y appercevons des parties que nous n'y appercevions pas auparavant; la figure des corps dépend donc du nombre & de la ſituation des parties que nous appercevons dans l'étendue, & nous pouvons, dans un objet qui ne change point, & dont les parties ſont abſolument ſemblables, voir des figures différentes; c'eſt ainſi que le microſcope nous découvre des animaux très bien organiſés, où nos yeux ſeuls ne nous faiſoient voir que des atomes informes & preſqu'indiviſibles.

Nous voïons, il eſt vrai, dans l'étendue, non-ſeulement des figures différentes, mais encore des couleurs & des mouvemens variés à l'infini; mais ces phénomenes bien examinés, ne ſuppoſent ni mouvement ni variété, dans l'étendue de l'être néceſſaire & infini.

Il paroît que les couleurs ne ſont point dans les objets, la nuit les anéantit, & la lumiere qui les fait reparoître, nous fait voir les mêmes objets avec des couleurs & des nuances différentes; la couleur en général, n'eſt donc que la vue ou la perception de l'étendue, & les différentes couleurs,

des manieres différentes d'appercevoir l'étendue : le blanc, qui n'eſt que pâle dans le crepuſcule, devient éclatant, ſi le ſoleil eſt au méridien, & pour avoir cette couleur, il n'a fallu que voir dans le même objet, plus ou moins de parties, ou y voir, comme ſeparées, des parties qu'on voïoit confuſément : le microſcope ne nous fait-il pas voir les plus belles couleurs & les plus magnifiques parures ſur cette foule d'inſectes qui échappent preſqu'à nos yeux, & dont le corps ne nous paroît que comme une tache brune ou pâle ?

Les couleurs ne ſont donc que des manieres différentes d'appercevoir les parties de l'étendue, & c'eſt le Spectateur, qui, en appercevant dans l'étendue certaines parties, forme les couleurs ; on pourroit donc voir toutes les couleurs dans l'étendue de l'être néceſſaire.

Les parties colorées différemment paroiſſent former des touts ſéparés entre eux ; ainſi l'eſprit, ſpectateur, peut découvrir dans l'étendue uniforme de l'être néceſſaire, des parties d'étendue qu'il croira diviſées entre elles, & qu'il regardera comme au-

tant de ſubſtances, & qui auront toutes les différences que nous obſervons dans les corps.

Si le Spectateur, au lieu de fixer ſes regards ſur une portion d'étendue, porte ces mêmes regards ſur différentes parties de l'étendue, il croira que cette partie s'eſt mue, parcequ'il verra de nouveaux objets & croira que cette partie eſt plus éloignée; c'eſt ainſi qu'emportés ſur un vaiſſeau, nous voïons le rivage s'éloigner de nous.

Nous pourrions même voir la même portion d'étendue ſe détacher des corps qui l'environnent & traverſer d'autres corps; il ne faudroit pour cela que voir conſtamment de la même maniere l'étendue qui correſpondroit ſucceſſivement à différentes portions d'étendue; c'eſt à-peu-près ainſi qu'un homme qui regarde au travers d'un verre coloré de rouge ou de verd, n'a beſoin que de tourner la tête pour que la portion d'étendue qu'il voit au travers du verre lui ſemble ſe mouvoir: ainſi les mouvemens apparens des corps ne ſont point incompatibles avec l'immobilité abſolue de l'être infini.

Mais nous ne voïons pas ſeulement des corps figurés, colorés & mus en

mille manieres différentes, l'étendue dans tous ces corps eſt ſolide : cette propriété peut-elle convenir à l'étendue de l'être néceſſaire, & n'appartient-elle pas à une étendue matérielle & compoſée de ſubſtances ?

Pour éclaircir cette difficulté, tâchons d'avoir une idée juſte de la ſolidité : il eſt certain que dans le ſentiment même des Matérialiſtes, la vûe, l'odorat, l'ouie, le goût, ne nous font point connoître la ſolidité de l'étendue, nous ne la connoiſſons que par le tact, & alors elle n'eſt que le ſentiment de la réſiſtance que l'étendue oppoſe aux efforts que nous faiſons pour la déplacer. Mais qu'eſt-ce par rapport à nous, que déplacer de l'étendue ? C'eſt ceſſer de voir une portion d'étendue pour en appercevoir une autre ; la ſolidité n'eſt donc que le ſentiment de la difficulté que nous éprouvons pour ceſſer d'avoir perception d'une portion d'étendue, & pour acquérir la perception d'une autre. Pour éprouver ce ſentiment, il ſuffit qu'il ne dépende pas abſolument de nous d'appercevoir l'étendue ; car alors nous devons regarder l'étendue, comme la cauſe de la difficulté que

nous avons à nous empêcher d'appercevoir quelques-unes de ſes parties, & à en appercevoir d'autres : nous devons donc ſuppoſer qu'elle réſiſte à nos efforts.

C'eſt par une ſuite de cette illuſion, que l'on a imaginé deux eſpeces d'étendue, une étendue ſolide qui réſiſtoit, qu'on a appellée matiere, & une étendue pénétrable, qui ne réſiſtoit point, qu'on a nommée étendue ſpirituelle ; mais il eſt clair que l'on n'a pas beſoin de ſuppoſer ces deux ſortes d'étendue, & que l'étendue de l'être néceſſaire ſuffit pour expliquer l'exiſtence de tous les corps ; puiſque l'eſprit, par les différentes manieres d'appercevoir cette étendue, peut y découvrir toutes les propriétés & toutes les qualités des corps ; nos ſens ne ſont que des manieres différentes d'appercevoir l'étendue dont l'eſprit eſt capable, & par le moïen deſquelles, il peut dans une étendue homogene & uniforme, trouver toutes les qualités que nous attribuons à une étendue matérielle & diviſible.

C'étoit à peu près ainſi que le Pere Malebranche croïoit, que nous voïons les corps dans la propre ſubſtance de

Dieu ; l'idée d'une étendue immenſe eſt, ſelon ce Métaphyſicien, préſente ſans ceſſe à notre eſprit, & l'eſprit en la contemplant, peut y voir des figures, & connoître tous les corps poſſibles ; lorſque l'eſprit conſidere dans l'étendue, certaines portions de cette étendue, Dieu excite dans l'ame, des ſentimens de couleur, de dureté, &c. & l'eſprit connoît ce corps comme exiſtant, en ſorte que la vûe d'une figure, & un certain ſentiment produiſent en nous la connoiſſance & le ſentiment de l'exiſtence des corps.

Si l'eſprit, en contemplant l'étendue de l'être néceſſaire, ne pouvoit pas connoître tous les corps ; comment dans les principes mêmes des Théiſtes, comment Dieu lui-même auroit-il pû connoître le monde qu'il a créé ? l'exiſtence d'une étendue diſtinguée de l'étendue de l'être néceſſaire, eſt donc abſolument inutile, & les différentes manieres d'appercevoir cette étendue peuvent y faire appercevoir tous les corps : c'eſt ce qu'on appelle modifier cette étendue.

CHAPITRE III.

Le ſentiment qui ſuppoſe une étendue diſtinguée de l'étendue de l'être néceſſaire, conduit à des difficultés inſolubles, qui n'ont point lieu dans les principes du Fataliſme qui n'admet que l'étendue de l'être néceſſaire.

LORSQU'UN ſentiment n'eſt point démontré, les difficultés qu'on lui oppoſe ſont des probabilités contraires, qui diminuent la force des preuves ſur leſquelles on l'appuie : le Fataliſme qui ne ſuppoſe que l'étendue de l'être néceſſaire, & qui explique tous les phénomenes avec cette étendue ſeule, auroit donc un dégré de vraiſemblance de plus, & ſeroit beaucoup plus ſimple & mieux prouvé que l'opinion qui ſuppoſe une étendue diſtinguée de l'étendue de l'être néceſſaire, ſi ce dernier ſentiment conduiſoit à des difficultés inſolubles, qui n'auroient point lieu contre les principes du Fataliſme : je vais en rapporter quelques-unes.

Tout le monde ſait que M. Newton

admettoit un eſpace immenſe qu'il regardoit comme le *ſenſorium* de la divinité : M. Leibnitz attaqua cette façon de parler de M. Newton, comme contraire à la ſouveraine puiſſance de Dieu. Si Dieu a beſoin de quelque moïen pour ſentir les choſes, dit M. Leibnitz (1), elles ne dépendent donc pas entierement de lui, & elles ne ſont point ſa production.

M. Clark, qui fut chargé de la cauſe de M. Newton, répondit que M. Newton ne diſoit pas que l'eſpace eſt l'organe dont Dieu ſe ſert pour appercevoir les choſes, ni qu'il eût beſoin d'aucun moïen pour les appercevoir, qu'au contraire, il ſoutenoit qu'étant préſent par-tout, il appercevoit toutes les choſes par ſa préſence immédiate dans tout l'eſpace où elles ſont, ſans le ſecours d'aucun organe, & d'aucun moïen ; & que pour ſe rendre plus intelligible, il avoit fait la comparaiſon de la maniere dont Dieu voit les choſes, à celle dont l'ame les connoît.

(1) Lettres à Son Alteſſe Roïale Madame la Princeſſe de Galles. Recueil de pieces ſur la Philoſophie, par MM. Leibnitz, Clarck, Newton.

M. Leibnitz, dans le ſecond écrit, reprocha à M. Newton de ſoutenir avec Démocrite & Epicure un eſpace vuide, dont la matiere n'occupoit qu'une très petite partie : & dans ſon troiſieme écrit, il attaqua l'eſpace qu'il prétendit n'être qu'une imagination refutée par ſon principe de la raiſon ſuffiſante, qu'il emploïoit ainſi ; M. Newton admet un eſpace immenſe, uniforme, dont les parties ſont indiviſibles ; & dans une partie ou point de cet eſpace, il ſuppoſe que Dieu a créé un monde matériel ; or il y a de la contradiction dans cette hypoteſe : car, comme le monde matériel ne remplit pas l'eſpace entier, il a fallu que Dieu le mît dans un point ou partie de l'eſpace immenſe plutôt que dans un autre, puiſque pour placer un corps dans un lieu plutôt que dans un autre, il faut une raiſon ſuffiſante de préférer l'un à l'autre ; & qu'il n'y a point de raiſon de préférence où tout eſt égal.

M. Clark répondit, que dans les choſes indifférentes, la ſimple volonté de l'agent étoit la raiſon ſuffiſante, & que c'étoit faire agir Dieu machi-

nalement, que de prétendre qu'il faut qu'il ſoit toujours déterminé par les choſes de dehors.

M. Leibnitz répliqua, & dit, que les choſes parfaitement ſemblables, ſont indifférentes pour l'objet qu'on ſe propoſe, que dans les choſes abſolument indifférentes, il n'y a point de choix, ni par conſéquent d'élection & de volonté.

M. Clarck ſe récria contre ces principes, comme tendants au Fataliſme; M. Leibnitz prétendit, que la préférence ſans raiſon, telle que M. Clarck la ſoutenoit, étoit le vrai Fataliſme, la ſeule néceſſité indigne de l'être ſuprême, que c'étoit le *fatum* d'Epicure, & l'on ne s'occupa plus de part & d'autre, qu'à parer les conſéquences qu'on s'oppoſoit réciproquement, ſans que la difficulté de M. Leibnitz ait été réſolue d'une maniere ſatisfaiſante : or il eſt certain que l'objection de M. Leibnitz, contre l'eſpace immenſe, eſt une difficulté, préciſément parcequ'on ſuppoſe, avec l'eſpace immenſe, une étendue créée librement, & placée avec choix dans l'eſpace immenſe. Mais cette conſéquence n'a point lieu contre le ſentiment

qui ne ſuppoſe, ni deux ſortes d'étendue, ni un arrangement libre de l'étendue corporelle; voilà donc l'eſpace, ou l'étendue des Fataliſtes dégagée d'une difficulté accablante pour ceux qui ſuppoſent une étendue diſtinguée de l'étendue de l'être néceſſaire.

M. Leibnitz avoit oppoſé à M. Clarck, que s'il y avoit un eſpace immenſe, il ſeroit tantôt vuide, & tantôt rempli, & que par conſéquent, l'eſſence de Dieu auroit des parties, tantôt vuides, & tantôt remplies; objections qu'on ne peut faire aux Fataliſtes qui n'admettent que l'étendue de l'être néceſſaire.

Enfin, perſonne n'ignore que les Théologiens & les Philoſophes, qui croient que l'immenſité eſt un eſpace infini, ſont obligés de reconnoître deux ſortes d'étendue : une étendue matérielle, & une étendue ſpirituelle : l'étendue matérielle exiſte dans l'étendue ſpirituelle & la pénetre : or on prétend qu'il y a de la contradiction à admettre deux étendues, dont l'une pénetre l'autre, parceque dans cette pénétration, il y a néceſſairement une étendue détruite. Un cube

de marbre de douze pieds exiſte, par exemple, dans l'immenſité, & y occupe douze pieds d'étendue ; avant qu'il exiſtât, ces douze pieds d'étendue exiſtoient ; mais auſſi-tôt qu'on ſuppoſe le cube de marbre, les douze pieds d'étendue qu'il penetre ſont détruits ; car il eſt certain qu'avant de tranſporter le cube, il y avoit l'étendue de l'immenſité, & l'étendue du marbre, qui faiſoient vingt-quatre pieds d'étendue : or par la pénétration, il n'y a plus que douze pieds d'étendue : car en examinant la nature de l'étendue, on a vû qu'il étoit de l'eſſence de l'étendue, d'avoir des parties unies & diſtinctes. Or il n'y a ici que douze parties diſtinctes & ſéparées, puiſqu'il n'y a que douze parties les unes hors des autres. Il y en a donc douze anéanties, on ne peut donc ſans abſurdité ſuppoſer de l'étendue pénétrable ; cependant il faut néceſſairement reconnoître, dans le monde, de l'étendue pénétrable, s'il y a de l'étendue diſtinguée de l'étendue de l'être néceſſaire.

Si pour éviter ces difficultés, vous ſuppoſez que l'être néceſſaire eſt ſans étendue, vous allez être arrêté par de

plus grandes : ſi l'être néceſſaire n'eſt pas étendu, comment a-t-il pu produire l'étendue ? comment a-t il pu la connoître avant de la produire ? comment a-t-il pu lui communiquer du mouvement, & en former le monde ? Peut-on ſuppoſer qu'un être qui n'a rien de commun avec l'étendue, puiſſe agir ſur l'étendue ? Toutes les raiſons des Partiſans des cauſes occaſionnelles, pour prouver que l'ame ne peut agir ſur le corps, ne prouvent elles pas également l'impoſſibilité de l'action de Dieu ſur l'étendue matérielle, dont on reconnoît l'exiſtence dans ce ſentiment ?

On trouve donc des difficultés accablantes dans tous les ſentimens qui ſuppoſent une étendue diſtinguée de l'étendue de l'être néceſſaire : le Spinoſiſme eſt dégagé de toutes ces difficultés, & il explique tous les phénomenes ; c'eſt donc le ſeul ſentiment qu'on puiſſe raiſonnablement adopter.

SECTION III.

Les eſprits ſont des modifications de l'être néceſſaire & étendu.

IL ſeroit inutile de prouver que la penſée eſt un attribut de l'être néceſſaire, c'eſt un point que perſonne ne conteſte : il nous paroît qu'il y a différents eſprits ; que ces eſprits ſont unis à un corps, & voient par ce moïen tous les phénomenes de l'étendue.

Pour faire voir que tous ces eſprits ſont des modifications de l'être néceſſaire & étendu, on va prouver que la penſée de l'être néceſſaire, doit ſe modifier en une infinité de manieres différentes, & contenir tous les eſprits poſſibles : que ces eſprits doivent voir tous les phénomenes de l'étendue, & qu'en examinant les eſprits particuliers en eux mêmes, & indépendamment de l'idée de l'être néceſſaire, on n'y découvre rien qui autoriſe à les regarder comme des ſubſtances.

CHAPITRE PREMIER.

La penſée de l'être néceſſaire doit ſe modifier en une infinité de manieres différentes, & former par ce moïen, dans la propre ſubſtance de l'être néceſſaire, tous les eſprits poſſibles.

S'IL y a quelque choſe d'inconteſtable, c'eſt l'infinité de l'être néceſſaire. Nous connoiſſons cet être par deux attributs généraux, l'étendue & la penſée, leſquels attributs conſtituent l'eſſence de l'être néceſſaire; chacun de ces attributs doit être infini: car s'ils ne l'étoient pas, l'eſſence de l'être infini ſeroit conſtituée par quelque choſe de fini; ainſi non ſeulement l'être néceſſaire a pour attribut la penſée, mais encore la penſée de l'être néceſſaire doit être infinie; elle doit donc contenir toutes les réalités ſpirituelles, & par conſéquent, toutes les manieres poſſibles d'appercevoir. Ainſi toutes les perceptions actuelles, ſont réellement dans la ſubſtance néceſſaire & infinie: toutes les perceptions de Paul, de Pierre, appar-

tiennent donc eſſentiellement à la ſubſtance infinie & néceſſaire. Si toutes les perceptions appartiennent néceſſairement à la ſubſtance néceſſaire, aucune perception ne peut être niée de cette ſubſtance ; ſi aucune des perceptions de Paul ne peut être niée de cette ſubſtance, tout ce qu'il y a dans Paul conſideré comme un être penſant, c'eſt-à-dire, toutes les différentes perceptions dont l'eſprit humain eſt capable, doivent ſe trouver dans cette ſubſtance, c'eſt-à-dire, que l'eſprit de Paul & tous les autres eſprits doivent ſe trouver & exiſter dans la ſubſtance de l'être néceſſaire.

Suppoſons pour un moment, que tout ce qui ſe trouve dans Paul, ne ſoit pas dans la ſubſtance néceſſaire ; il y a donc quelque perception qui n'eſt pas dans la ſubſtance néceſſaire, & alors elle n'eſt pas infinie en perception, elle ignore quelque choſe, elle eſt privée de quelque réalité.

Si au contraire elle contient tout ce qu'il y a de réalité & de perceptions dans Paul, toutes les perceptions, tous les ſentimens, toutes les affections de Paul, ſe trouvent unies dans l'être néceſſaire, comme elles le ſont

dans Paul, & elles s'y trouvent avec la perception même de cette réunion. Or ce n'eſt que la réunion même de ces perceptions, & le ſentiment de cette réunion, qui font Paul, c'eſt-là le moi qui fait la perſonne, par conſéquent Paul, Pierre doivent exiſter dans la ſubſtance néceſſaire : en un mot tous les eſprits particuliers ſont des manieres différentes de voir & de comparer qui doivent exiſter dans l'être néceſſaire, à moins qu'on ne veuille faire de cet être, une intelligence bornée. Les Fataliſtes ſe fondent à cet égard ſur les principes mêmes des Théiſtes, qui doivent reconnoître que Paul, Pierre, & tout ce qu'ils contiennent de ſentiment & de penſée, a dû exiſter dans l'être néceſſaire, ou du moins qu'il a dû y avoir dans l'être néceſſaire une idée qui repréſentât tout ce qu'il y a dans Paul ; ſans cela l'être créateur auroit produit ſans connoître ce qu'il produiſoit, & le Dieu des Chrétiens ne differeroit pas de la fatalité des Epicuriens.

Mais s'il y a en Dieu une idée qui repréſente Paul, il y a en Dieu une idée qui répréſente toutes les perceptions de Paul, toutes ſes affections,

toutes ſes modifications : or cette idée eſt-elle autre choſe que Paul même, & doit-on trouver plus de difficulté à faire l'être néceſſaire le ſujet de Paul, que le ſujet de cette idée ? C'eſt un langage uſité chez les Philoſophes Chrétiens, que les créatures ne ſont que des émanations de la divinité ; la Théologie même ne l'a pas cru dangereux, l'Ange de l'école n'avoit point d'autre idée de l'être ſuprême & des créatures : » comme Dieu, dit-il, con-
» tient dans ſon eſſence, tout ce que
» l'eſſence des autres êtres a de per-
» fection, & infiniment davantage,
» Dieu peut connoître tout en lui-
» même, parceque la nature de tout
» ce qui eſt, n'eſt qu'une maniere de
» participer à la nature de Dieu « (1).

Voilà ce qu'on eſt obligé de reconnoître, lorſqu'on veut ſe former une idée juſte de l'être ſuprême. Il eſt tout ce qu'il y a de réalité dans le monde, mais il n'eſt aucune réalité en particulier : voilà où l'idée de l'infini nous porte naturellement ; & l'on ne peut, ſans nier l'infinité de l'être néceſſaire, refuſer de reconnoître qu'il contien-

(1) S. Th. 1. p. queſt. 14. art. 6.

ne tous les esprits, ou en supposer qui soient différents de ses perceptions.

CHAPITRE II.

Les esprits qui existent dans l'être nécessaire, & qui sont des modifications de sa substance; doivent voir tous les phénomenes de l'étendue.

ON peut, pour expliquer comment les esprits qui existent dans l'être nécessaire, & qui sont des modifications de sa substance, apperçoivent les phénomenes de l'étendue, ou supposer que la pensée de l'être nécessaire s'unit à l'étendue, & forme par cette union des esprits qui doivent avoir un corps, & voir le spectacle de l'univers, tel que nous le voïons; ou supposer que les esprits qui existent dans l'être nécessaire, ont, sans s'unir à l'étendue, & par la nécessité de leur nature, une suite de perceptions qui leur représentent essentiellement tous les phénomenes de l'étendue.

ARTICLE I.

La penſée de l'être néceſſaire peut s'unir à l'étendue de cet être, & produire tous les eſprits & tous les phénomenes de l'union, de l'eſprit, & du corps.

Lorſqu'on a expliqué comment tous les corps étoient des modifications de l'être néceſſaire, on a ſuppoſé qu'il avoit pour attribut, une étendue ſolide & diviſible, dont le mouvement formoit tous les corps, ou que l'étendue de cet être, étoit une étendue indiviſible & immobile, dans laquelle l'eſprit pouvoit voir tous les corps: comme les phénomenes de l'étendue ſuivent des loix fort différentes dans ces deux ſentimens, l'union de la penſée avec le corps, a des principes différents dans ces deux ſentiments; il faut donc expliquer comment la penſée de l'être néceſſaire peut s'unir à ces deux eſpeces d'étendue, & produire par ſon union les différents eſprits qu'on ſuppoſe dans le monde.

§ I.

La penſée de l'être néceſſaire, peut s'unir à l'étendue mobile & diviſible de cet être, & produire tous les eſprits.

L'être néceſſaire a, dans ce ſentiment, pour attributs une étendue matérielle & la penſée. Chacun de ces attributs eſt infini ; ainſi il y a dans l'être néceſſaire, une étendue matérielle, infinie, & une connoiſſance de toutes les parties de la matiere & à chaque partie de la matiere, eſt attachée une perception qui voit cette portion d'étendue ou de matiere.

Si la matiere étoit immobile, l'être néceſſaire connoîtroit toute la matiere, & il ne connoîtroit point de corps : mais comme l'étendue a une force motrice infinie, chaque partie de la matiere eſt néceſſairement en mouvement, ou du moins en effort pour ſe mouvoir.

Comme la penſée n'eſt pas moins infinie que l'étendue ou la matiere, la perception attachée à chaque portion d'étendue ou de matiere connoît non ſeulement cette partie, mais encore toutes ſes modifications, tous

ſes mouvemens, tous ſes efforts. Chaque portion de matiere peut agir ſur une autre, ou être frappée par elle, & la perception qui lui ſeroit attachée, connoîtroit la force & l'action des parties frappantes ou frappées, par l'impreſſion qu'elles feroient, ou par la réſiſtance qu'elles apporteroient à la force qui les frapperoit.

Si la portion de matiere à laquelle une perception eſt attachée, ne tenoit qu'à quatre parties, elle ne connoîtroit que ces quatre parties, & leur action ſur la partie à laquelle elle ſeroit unie : mais ſi elle étoit entre ces quatre parties, ſans changer de ſituation ; alors elle n'auroit perception que de cette portion d'étendue, & d'un effort exercé contre elle : elle n'auroit par conſéquent, de ce qui eſt hors d'elle, qu'une perception confuſe & languiſſante ; c'eſt apparemment l'état des parties cachées dans le ſein de la terre, ou de celles qui ſont au centre d'un bloc de marbre.

Suppoſons que le ciſeau du Sculpteur faſſe de ce bloc de marbre une figure humaine ; il eſt bien certain que cette configuration extérieure ne changeroit point l'état des parties qui ſont

l'intérieur du marbre. Suppoſons que les parties extérieures ſe changent en un tiſſu fibreux ſemblable à notre peau, alors la ſtatue n'offrira plus à l'action des corps extérieurs, une ſurface dure & en quelque ſorte inébranlable ; mais une ſurface élaſtique, capable d'une eſpece de déplacement, qui repréſentera diſtinctement l'action des corps extérieurs ; le reſſort de ces parties communiquera exactement l'impreſſion qu'il aura reçue, & ſi nous ſuppoſons que les parties qui lui répondent ſont élaſtiques, comme la partie frappée ; elles recevront toutes l'impreſſion de la partie frappée, & leur réaction ſera égale à l'action exercée ſur elles : il y aura alors équilibre ou harmonie entre ces parties, & ſi l'on ſuppoſe que ces fibres ſont autant de canaux remplis de cette liqueur extremement déliée, qu'on appelle eſprits animaux, il ſe fera une eſpece de commerce entre ces différentes fibres ; la fibre de la main de la ſtatue étant preſſée, fera paſſer la liqueur dans toutes les autres fibres, & ces fibres en réagiſſant, rapporteront la liqueur dans la partie où l'action a commencé.

Par cette nouvelle configuration des parties extérieures, elles ſont devenues capables d'être miſes en mouvement, & d'être déplacées par de legeres impreſſions des corps extérieurs, leſquelles ne changeoient point auparavant l'état de ces parties ; les perceptions attachées à la ſurface de cette ſtatue acquerront donc de nouvelles connoiſſances, elles verront des mouvemens qui leur étoient inconnus ; ſi dans l'intérieur du tronc de la ſtatue, il ſe formoit des viſceres ſemblables aux nôtres, ſans que l'intérieur de la tête éprouvât aucun changement, toutes les parties de la ſtatue ſeroient flexibles, & les perceptions attachées à toutes ces parties, acquerroient des ſentimens nouveaux, elles verroient dans ces parties de nouvelles diſpoſitions, des mouvements qu'elles ne connoiſſoient point avant.

Suppoſons que de chaque partie de notre tronc organiſé, il parte des fibres extrêmement déliées, qui aillent ſe réunir au centre de la tête : ſi ce centre conſervoit la dureté du marbre, il ne ſeroit pas ébranlé ſenſiblement par les impreſſions faites ſur les différentes parties de la ſurface, cette

ſtatue auroit des yeux & des oreilles, ſans voir & ſans entendre.

Si ce centre acqueroit un dégré de flexibilité capable de recevoir toutes les impreſſions, de maniere que chacune d'elle produiſit du changement, & un changement ſenſible dans les parties du centre, alors tous les mouvemens extérieurs produiroient des changemens de ſituation dans cette partie, & la penſée, ou la perception dont elle ſeroit l'objet, connoîtroit tous ces mouvemens, & l'action des corps étrangers. Comme ces changemens ſeroient produits par l'action des corps étrangers, il eſt bien certain que tous les changements cauſés dans le centre, ne ſeroient que des enfoncements, ou des abbaiſſements des parties flexibles, leſquels enfoncements repréſenteroient la figure des corps qui les auroient produits; ainſi la penſée attachée au centre de la tête, verroit les différents corps qui agiroient ſur la ſurface de la ſtatue; ainſi les couleurs, les odeurs, &c. ſeroient autant de cachets, qui par le moïen des fibres de communication, iroient ſe graver dans le centre auquel la penſée eſt attachée. Cette pen-

ſée réuniroit donc toutes ces impreſſions, elle verroit pluſieurs choſes à la fois, elle verroit donc ſi une impreſſion eſt plus grande que l'autre; elle jugeroit, c'eſt-à-dire, qu'elle verroit, l'inégalité ou l'égalité de ces impreſſions.

Le total de ces impreſſions produit dans le centre de la tête une certaine diſpoſition; ſi tandis que cette diſpoſition ſubſiſte, l'action extérieure qui l'a produite, vient à ceſſer, & à être ſuivie par une impreſſion nouvelle, alors la penſée auroit perception d'un objet, qui n'agiroit plus ſur le centre; elle croiroit donc avoir perception des objets qui ne ſont plus préſens, elle auroit de la mémoire, c'eſt-à-dire, un ſentiment qui continue dans l'ame, quoique la cauſe qui l'a produit n'agiſſe plus. Le centre, qui recevroit les impreſſions de toutes les parties de la ſurface, réagiroit ſur toute la machine, & feroit couler dans toutes ſes parties la liqueur motrice, la penſée attachée au centre, verroit donc le centre comme la cauſe des mouvements produits dans les différentes parties du corps, elle croiroit ce corps ſoumis à ſon empire.

Comme la réaction ſeroit une ſuite de la conſtitution élaſtique du centre, la penſée attachée au centre, appercevroit un mouvement produit ſans cauſe extérieure ; elle jugeroit donc que la force motrice réſide dans ce centre ; mais comme cette réaction eſt toujours précédée par une perception de l'action des corps étrangers, elle croiroit que cette perception eſt la cauſe de la réaction, elle croiroit qu'elle eſt le principe du mouvement, & comme toutes les actions des corps extérieurs, ne ſont pas ſuivies de réactions ſenſibles, la penſée attachée ou unie au centre, jugeroit qu'elle pouvoit ne pas produire le mouvement, & elle ſe croiroit libre. Voilà donc une ſimple perception élevée à la qualité d'ame humaine, & capable de connoître les objets extérieurs, de juger & de vouloir.

L'état de l'ame humaine que nous avons formée, dépend bien viſiblement de l'organiſation ; mais le mouvement eſſentiel à la matiere change ſans ceſſe cette organiſation ; ainſi la perception qui eſt devenue ame humaine, doit paſſer par tous les états que nous éprouvons, & doit par la

diſſolution du corps humain, ceſſer d'être une ame humaine, & ceſſer de juger & de raiſonner, juſqu'à ce que quelque révolution ait remis la portion de matiere à laquelle elle eſt attachée, dans l'état néceſſaire pour qu'elle ait de la mémoire : juſqu'à ce tems, elle n'aura de perceptions que celles qu'offriront les différents états de la matiere à laquelle elle eſt unie, & elle deviendra matiere brute, ame d'un animal, ou eſprit humain, ſelon que le mouvement la placera dans un amas de pierre, de terre, dans la cervelle d'un animal, ou dans la tête d'un corps humain.

Toutes ces explications ſont vraies, ſoit que l'on ſuppoſe, comme nous venons de le faire, dans les principes de Pythagore & de Platon, que l'étendue ou la matiere a une force motrice eſſentielle, dont la penſée obſerve & connoît les mouvemens, ſoit que l'on ſuppoſe, avec Zenon & les Stoïciens, une matiere deſtituée de force motrice, & un eſprit qui l'agite, ſoit enfin que l'on ſuppoſe, avec Straton, que la matiere a une force motrice eſſentielle, qui devient ſenti-

ment, penſée, eſprit, ſelon les organes qui la renferment.

§ II.

La penſée de l'être néceſſaire peut s'unir à l'étendue indiviſible & immobile de cet être, & produire tous les eſprits.

Il eſt certain que l'être néceſſaire aïant une penſée infinie, il connoît toutes les parties de l'étendue, il y a donc dans l'être néceſſaire un nombre infini de perceptions qui lui repréſentent chacune une portion d'étendue; mais comme les parties de l'étendue ſont abſolument ſemblables, avec cette vûe générale de toutes les parties de l'étendue, l'être néceſſaire ne connoîtroit aucun des rapports qu'on peut appercevoir entre les parties de l'étendue; ſi l'être néceſſaire ne connoiſſoit point ces rapports, ſa connoiſſance ſeroit bornée; on refuſeroit à l'intelligence néceſſaire, une connoiſſance que l'on trouve dans les hommes; ainſi l'être néceſſaire ne connoit pas ſeulement par ſes perceptions toutes les parties de l'étendue, mais il con-

noît encore tous les rapports que ces parties peuvent avoir entre elles, & nous avons dès-lors dans la penſée de l'être néceſſaire, tous les eſprits & tous les phénomenes de l'union de l'eſprit & du corps.

En effet, puiſque la penſée de l'être néceſſaire eſt infinie, & qu'il y a dans cet être une infinité de perceptions, dont chacune lui fait connoître une portion d'étendue, & les rapports des autres parties de l'étendue ; chaque perception voit conſtamment une certaine portion d'étendue, & ſucceſſivement les autres parties de l'étendue, & leurs rapports avec la portion d'étendue qu'elle voit conſtamment ; cette portion d'étendue eſt donc un point de comparaiſon, auquel la perception qui lui eſt unie, rapporte tout ; & par conſéquent la perception doit croire qu'elle tire toutes ſes connoiſſances de cette partie de l'étendue, & juger qu'elle lui eſt unie, & non pas aux autres.

Comme cette perception n'auroit pour objet que l'étendue ; elle ne verroit point le ſujet dans lequel elle exiſteroit, & elle ne ſentiroit pas les autres perceptions de ce ſujet ; elle ju-

geroit donc qu'elle exiſte indépendamment des autres êtres, & ſe croiroit une ſubſtance ſpirituelle unie à une portion d'étendue.

Pour donner à cette explication plus de préciſion & plus de clarté, prenons une perception, & ſuppoſons qu'elle voie conſtamment une portion d'étendue : on a prouvé qu'elle ſe croiroit conſtamment unie à cette portion. Si une perception voïoit conſtamment les rapports des autres parties d'étendue avec la partie à laquelle elle eſt attachée, elle verroit alors ces parties comme unies entre elles & ne faiſant qu'un tout, auquel elle ſe croiroit unie ou attachée, & qu'elle regarderoit comme ſon corps. Si elle voïoit dans les parties de ce tout une diſpoſition uniforme, elle n'auroit qu'une ſeule maniere de comparer avec ce corps les autres parties de l'étendue, elle n'auroit qu'une ſeule eſpece de perceptions ; c'eſt vraiſemblablement l'état des ames des Polypes, & de pluſieurs inſectes qui n'ont point d'autre ſens que le tact.

Mais on a prouvé que l'eſprit pouvoit découvrir des différences dans une étendue uniforme, & que les diffé-

rents corps n'étoient que des manieres différentes de voir l'étendue : une perception peut donc voir conſtamment une portion d'étendue & appercevoir dans cette portion d'étendue, toutes les diſpoſitions qui ſont les différents organes que nous ſuppoſons dans le corps humain ; cette perception ſe croiroit donc en effet unie à un corps humain, & elle compareroit avec les différents organes de ce corps, les différentes parties de l'étendue qui l'environneroient ; elle appercevroit donc entre ſon corps & l'étendue qui l'environneroit, des rapports différents, & les perceptions de ces rapports ſeroient des ſenſations de couleur, d'odeur, &c. Toutes nos ſenſations ne ſont, en effet, que des manieres différentes d'appercevoir l'étendue, c'eſt-à-dire, les différentes manieres de comparer l'étendue avec nos organes, & c'eſt pour cela que les mêmes objets paroiſſent ſi différents à différents hommes : la perception unie à une portion d'étendue, dans laquelle elle voit les diſpoſitions, qui ſont les organes du corps humain, auroit donc toutes ſes ſenſations, & ſon activité en compoſeroit toutes les idées que

nous avons, comme on l'a prouvé ci-deſſus : cette perception de l'être néceſſaire, ſeroit donc une ame humaine.

Comme l'eſprit eſt eſſentiellement actif, il y auroit non ſeulement de la variété dans les rapports que la perception verroit entre ſes organes & l'étendue étrangere, mais encore dans la diſpoſition des parties de ſon corps ; ainſi la perception qui ſeroit devenue une ame humaine, verroit ſes organes paſſer par tous les états poſſibles, & elle éprouveroit dans un corps immobile, toutes les viciſſitudes qui ſe trouvent entre la naiſſance & la mort.

La perception attachée au corps humain, ſeroit déterminée par la néceſſité de ſa nature à voir dans ſon corps tous les changemens qu'elle y verroit, elle ne ſentiroit point la force qui lui feroit voir toutes ces différences dans l'étendue & dans ſon propre corps ; elle ſuppoſeroit donc que l'étendue eſt en mouvement, & que ſon corps même eſt ſoumis aux loix qui changent l'univers.

La penſée de l'être néceſſaire eſt infinie comme ſon étendue ; il y a donc une infinité de perceptions qui voient

dans l'étendue immenſe de cet être, tous les rapports poſſibles, & qui varient infiniment les différentes ſortes d'eſprits. Il n'y a donc ni erreurs, ni extravagances dans le monde : puiſque toutes les idées ſont des manieres différentes de voir l'étendue ; & Bayle n'a fait que mettre en ſyllogiſme une erreur populaire, lorſqu'il a dit que le ſyſtême de Spinoſa étoit le ſyſtême le plus abſurde & le plus extravagant qui ſoit jamais tombé dans la tête d'un homme. Si Bayle avoit entendu le ſyſtême de Spinoſa, il n'auroit vu dans tous les eſprits, que des manieres de voir l'étendue, & de la comparer, & des idées également vraies & également ſages, qu'on ne pouvoit ſe diſpenſer de ſuppoſer dans une intelligence infinie, & infiniment active, qui a pour objet une étendue infinie.

On peut donc expliquer l'exiſtence de tous les eſprits particuliers, & leur union avec des corps, en ſuppoſant une étendue immobile, & une intelligence infinie.

On a ſuppoſé dans le paragraphe précédent, une étendue eſſentiellement agitée, & une penſée incapable d'agir, qui ne pouvoit que contem-

pler les mouvements de l'étendue : on ſuppoſe dans celui-ci une étendue immobile, & une intelligence active, qui compare en une infinité de manieres les parties de l'étendue : l'activité de l'eſprit qui contemple une étendue immobile, doit produire tous les phénomenes qu'offriroit à l'eſprit ſimplement ſpectateur, une force motrice qui agiteroit l'étendue.

ARTICLE II.

Les eſprits qui exiſtent dans l'être néceſſaire, n'ont pas beſoin d'être unis à un corps, pour voir les phénomenes de l'étendue.

L'être néceſſaire eſt infini ; il a, par conſéquent, pour attributs, l'étendue & la penſée ; & chacun de ces attributs eſt infini. Puiſque nous ne connoiſſons dans la nature, que des êtres déterminés & ſinguliers, ces deux attributs ne peuvent être infinis, que parcequ'ils renferment toutes les étendues, & toutes les penſées particulieres, que nous appellons des modifications de l'étendue & de la penſée, parcequ'elles ſont des manieres de penſer particulieres & déterminées.

Chacune

Chacune des modifications de la penſée & de l'étendue exprime donc à ſa maniere l'eſſence de l'être néceſſaire. Puiſque l'étendue & la penſée de l'être néceſſaire, ſont des attributs qui expriment & forment ſon eſſence, ils ſont donc tous deux une ſuite éternelle & néceſſaire de ſon eſſence, & on ne peut concevoir l'être néceſſaire ſans ces deux attributs; un de ces attributs ne produit donc point l'autre, ou n'en eſt pas une ſuite; ils ſont donc, indépendamment l'un de l'autre, tout ce qu'ils peuvent être.

Toutes les modifications de la penſée ont donc pour cauſe l'être néceſſaire, conçu comme penſant, comme les modifications de l'étendue ont pour cauſe l'être néceſſaire, conçu comme étendu. L'action ou le mouvement de l'étendue ne peut donc rien produire dans la penſée de l'être néceſſaire.

Mais comme la penſée de l'être néceſſaire eſt infinie, elle doit connoître toutes les affections de l'étendue, ou toutes ſes modifications; ainſi il doit y avoir dans la penſée de l'être néceſſaire des modifications qui repré-

ſentent, ou qui connoiſſent toutes les modifications de l'étendue.

Les modifications de l'étendue, ſont le mouvement & le repos, les chocs ou les impreſſions qu'elle reçoit des autres parties de l'étendue, ou qu'elle fait ſur elles.

Comme l'étendue eſt infinie, tout eſt plein dans le monde; toutes les parties de la matiere ſe touchent par conſéquent; & comme elles ont une force motrice eſſentielle, elles ſe preſſent, & agiſſent les unes ſur les autres: les penſées deſtinées à repréſenter chaque portion de l'étendue, connoiſſent ces impreſſions, & ont par conſéquent une idée, ou une perception, de tout l'univers.

Mais comme le nombre des parties de l'étendue eſt infini, & que chaque penſée eſt une modification finie, aucune penſée particuliere ne voit diſtinctement les impreſſions des parties de l'étendue, les unes ſur les autres: les penſées qui connoiſſent les différentes portions de l'étendue & leurs modifications, n'ont donc chacune qu'une perception confuſe de tout l'univers.

Il eſt certain dans ces principes, que ſi toutes les parties de l'étendue avoient un mouvement égal, & faiſoient les unes ſur les autres des impreſſions égales ; la penſée ne verroit point des corps, mais une multitude innombrable de portions d'étendue, qu'elle ne pourroit diſtinguer.

Mais les parties de la matiere, n'ont ni un mouvement égal, ni des déterminations ſemblables ; il y a donc de grandes différences dans les connoiſſances des différents eſprits ou des modifications de la penſée, qui ont pour objet l'étendue.

Chaque portion d'étendue eſt environnée de pluſieurs autres, c'eſt par leur moïen qu'elle reçoit les impreſſions des parties, qui ne la touchent point immédiatement ; chaque portion d'étendue reçoit donc, des corps qui l'environnent, des impreſſions plus ou moins diſtinctes, ſelon que les parties qui la touchent immédiatement, ſont plus ou moins propres à lui tranſmettre les impreſſions qu'elles reçoivent ; ainſi les parties de matiere ou d'étendue qui ſont dans un bloc de marbre, étant environnées de parties dures & infléxibles, ne peuvent rece-

voir d'impreſſions diſtinctes des objets qui les environnent, & la penſée qui connoît ces parties de marbre, ne voit rien diſtinctement.

L'étendue eſt un attribut de l'être infini, elle a toutes les modifications poſſibles dans l'étendue, & prend toutes les diſpoſitions néceſſaires pour former tous les corps poſſibles, minéraux, végetaux, animaux. La penſée de l'être néceſſaire étant infinie comme l'étendue, elle doit connoître toutes les modifications de l'étendue; ainſi il y a dans l'être néceſſaire des penſées, qui ont pour objets les différents corps qui ſe forment dans l'étendue, c'eſt-à-dire, des penſées qui connoiſſent ces corps & leurs modifications.

Il doit donc y avoir dans l'être néceſſaire une penſée qui repréſente le corps humain, comme il doit y avoir une portion de l'étendue de cet être, qui prenne toutes les diſpoſitions néceſſaires pour former le corps humain, & cette penſée verra, non ſeulement le corps humain, mais encore toutes les impreſſions des corps étrangers ſur les organes du corps humain, & ſa réaction ſur les corps étrangers,

de la même maniere que ſi elle étoit effectivement unie à un corps humain.

Puiſque la penſée qui connoît un corps, connoît auſſi toutes les impreſſions qu'il reçoit, plus le corps, auquel la penſée eſt ſuppoſée unie, aura des organes propres à recevoir ou à faire des impreſſions ſur les autres corps, plus elle aura d'idées; l'étendue de l'eſprit dépend donc des organes, quoiqu'il ne tire point d'eux ſes idées & ſes connoiſſances.

De ce que les idées naiſſent dans l'eſprit indépendamment de l'action des corps; n'allez pas conclure qu'il n'y a point de corps, ou du moins que nous n'avons aucune aſſurance qu'ils exiſtent : car il eſt très certain que nous avons une idée très claire & très diſtincte de l'étendue & des corps, que, par conſéquent, l'étendue & les corps ſont au moins poſſibles. Mais ſi l'étendue & les corps ſont poſſibles, il eſt certain qu'ils exiſtent dans l'être néceſſaire & infini, puiſqu'il doit contenir toutes les réalités poſſibles : les idées que nous avons des corps, ſont donc de bonnes preuves de leur exiſtence.

Puiſque la penſée qui a pour objet un corps, doit connoître ou repréſenter tous les états de ce corps, ou toutes ſes affections, enſorte que ſes idées répondent parfaitement aux différents états ou affections de ce corps; il eſt clair que les idées ſe ſuccedent dans les eſprits, comme les mouvemens ſe communiquent & ſe produiſent dans les corps : nous ſommes donc ſûrs par nos ſenſations & par nos perceptions, non ſeulement qu'il y a des corps, mais encore nous pouvons connoître les loix ſelon leſquelles les phénomenes du monde matériel ſe produiſent, & connoître ces loix avec la même certitude, que s'il y avoit une action réciproque entre le corps & l'ame.

Tel eſt le ſentiment de Spinoſa ſur l'union du corps & de l'ame (1) : ce Philoſophe eſt donc le véritable inventeur de l'harmonie préétablie, mais d'une harmonie préétablie bien différente de celle de M. Leibnitz, plus ſolide, plus générale, & plus intelligible.

(1) Spinoſa, Etich. part. 2.

CHAPITRE III.

Les esprits particuliers ne sont point des substances.

QUOIQU'IL y ait une infinité d'esprits de différentes especes, l'esprit humain est le seul que nous soïons en état de bien observer : on comprendra donc l'examen de tous les esprits particuliers dans l'examen de l'esprit humain.

Le sentiment & la raison sont les seuls guides que nous puissions suivre dans la recherche que nous faisons. Le sentiment ne nous apprend point, si nous sommes une substance ou une modification ; nous sentons que nous sommes, ou que nous pensons, nous ne sentons point que nous soïons une substance.

Pour éclaircir cette question, nous allons d'abord examiner la nature de l'esprit humain, & faire voir qu'elle ne contient rien qui suppose que l'esprit humain soit une substance : nous examinerons ensuite si la multitude d'esprits, qu'on suppose dans le monde, n'est point contraire au sentiment qui n'y reconnoît qu'une substance, & l'on fera voir qu'on peut,

ſans abſurdité, réunir dans une ſeule tous ces eſprits.

ARTICLE I.

La nature des eſprits particuliers ne ſuppoſe point qu'ils ſoient des ſubſtances.

Nous ne pouvons connoître la nature de notre eſprit que par ſes opérations : on peut réduire toutes les opérations dont l'eſprit humain eſt capable, à deux claſſes générales, connoître & vouloir, qui ont fait imaginer, dans l'eſprit, deux facultés connues ſous les noms d'entendement & de volonté ; nous ſuivrons cette diviſion des facultés de l'eſprit, & nous ferons voir que les opérations de ces deux facultés, ne ſuppoſent point que l'eſprit ſoit une ſubſtance.

§ I.

Les opérations de l'entendement ne ſuppoſent point que l'eſprit humain ſoit une ſubſtance.

On comprend, ſous le nom d'opérations de l'entendement, la perception, le jugement, le raiſonnement : il ſeroit inutile d'entreprendre de donner une définition de la perception,

& injuſte de l'exiger ; s'il y avoit quelqu'obſcurité dans ce mot, on ne pourroit l'éclaircir que par des ſynonymes, & il n'y en a point de plus clair que le mot de perception : avoir une perception, c'eſt connoître, c'eſt appercevoir.

Non-ſeulement l'eſprit a des perceptions, il les compare, c'eſt-à-dire, qu'il les rapproche, pour ainſi dire, les unes des autres, pour voir ſi elles ſont ſemblables, oppoſées ou différentes.

Mais qu'eſt-ce que comparer deux perceptions, ou les rapprocher ? c'eſt appercevoir deux choſes à la fois : ſi l'eſprit, en appercevant ces deux choſes, apperçoit qu'elles ſont égales ou inégales, alors il a perception d'un rapport d'égalité ou d'inégalité entre ces deux choſes, & cette perception ſe nomme jugement. On ne doit point y faire entrer la volonté, comme des Philoſophes célebres l'ont penſé ; elle n'y a de part que pour rendre l'eſprit attentif, mais cette attention n'eſt pas le jugement.

Si l'eſprit, en comparant deux choſes ou deux perceptions, ne découvre pas leurs rapports, il a pour lors recours à une idée différente des deux

autres, & compare ces deux idées avec la troiſieme, & de la comparaiſon qu'il fait de ces deux perceptions, il conclud l'égalité de ces deux choſes ou leurs différences, & cette ſeconde comparaiſon ſe nomme raiſonnement; lequel, comme on voit, n'eſt eſſentiellement qu'un jugement auquel l'ame a été conduite par deux autres jugemens, c'eſt-à-dire, que par le raiſonnement l'eſprit paſſe de la perception d'un certain rapport entre deux choſes, à la perception de ce même rapport entre une de ces choſes, & une troiſieme; ainſi lorſque je dis, *celui qui a des deſirs qu'il ne peut ſatisfaire eſt malheureux, le faſtueux a des deſirs qu'il ne peut ſatisfaire, le faſtueux eſt donc malheureux;* je vois un malheureux dans le faſtueux, parceque j'ai vû le malheur dans des deſirs qu'on ne peut ſatisfaire, & dans le faſtueux des deſirs qu'il ne pouvoit ſatisfaire. La perception, le jugement, le raiſonnement, ne ſont donc que des perceptions ſimples réunies ou compoſées.

L'eſprit humain n'eſt pas toujours dans le même état, ſes connoiſſances varient: quelquefois ſes perceptions,

ſes idées, ſes jugemens diſparoiſſent, s'éclipſent, & cependant il ſent qu'il eſt le même qui exiſtoit il y a trente, quarante, quatre-vingts ans.

Ce ſentiment ou cette connoiſſance que l'eſprit humain a de ſa durée, peut-il convenir à une modification de la penſée ?

Pour nous en aſſurer, il faut ſavoir préciſément ce qui fait la perſonne, & & pourquoi un homme juge qu'il eſt le même homme qu'il étoit il y a trente, quarante, quatre-vingts ans. Pour éclaircir ces queſtions, il ne faut que lire ce que M. Locke a écrit ſur l'identité perſonnelle.

» Pour trouver en quoi conſiſte » l'identité perſonnelle, dit ce Méta- » phyſicien, il faut voir ce qu'emporte » le mot de perſonne ; c'eſt, à ce que » je crois un être penſant & intelli- » gent, capable de raiſon & de ré- » flexion, & qui ſe peut conſiderer » ſoi-même, comme le même, ou » comme une même choſe, qui pen- » ſe, en différens tems & en diffé- » rens lieux, ce qu'il fait unique- » ment par le ſentiment qu'il a de » ſes propres actions, lequel eſt in- » ſéparable de la penſée, & lui eſt,

» ce me ſemble, entierement eſſen-
» tiel, étant impoſſible à quelqu'être
» que ce ſoit d'appercevoir, ſans ap-
» percevoir qu'il apperçoit; lorſque
» nous voïons, que nous entendons,
» que nous flairons, que nous goû-
» tons, que nous ſentons, que nous
» méditons, ou que nous voulons
» quelque choſe, nous le connoiſ-
» ſons à meſure que nous le faiſons.
» Cette connoiſſance accompagne
» toujours nos ſenſations & nos per-
» ceptions préſentes, & c'eſt par
» là que chacun eſt à lui-même ce
» qu'il appelle ſoi-même. On ne con-
» ſidere pas dans cette rencontre ſi
» le même ſoi eſt continué dans la
» même ſubſtance, ou dans diverſes
» ſubſtances; car puiſque la conſcience
» accompagne toujours la penſée, &
» que c'eſt là ce qui fait que chacun
» eſt ce qu'il nomme ſoi-même, &
» par où il ſe diſtingue de toute au-
» tre choſe penſante, c'eſt auſſi en
» cela ſeul que conſiſte l'identité per-
» ſonnelle, ou ce qui fait qu'un être
» raiſonnable eſt toujours le même;
» & auſſi loin que cette conſcience
» peut s'étendre ſur les actions, ou
» les penſées déja paſſées, auſſi loin

» s'étend l'identité de cette perſonne.
» Le ſoi eſt préſentement le même
» qu'il étoit alors, & cette action
» paſſée a été faite par le même ſoi,
» que celui qui ſe la remet à préſent
» dans l'eſprit (1).

Ainſi une perception qui ne conſerveroit aucun ſouvenir des objets, n'auroit aucune idée de durée; elle ſauroit qu'elle exiſte, elle ne ſauroit point ſi elle a exiſté, ni ſi elle eſt la même perception qui exiſtoit il y a trente ou quarante ans.

Si cette perception voïoit conſtamment un objet, & qu'elle ne connût que cet objet, elle n'auroit encore aucune idée de durée ou de tems.

Mais ſi elle voïoit conſtamment un objet, tandis que d'autres objets s'offriroient à elle & diſparoîtroient, alors certe perception verroit un objet conſtant & des objets ſucceſſifs, elle acquerroit l'idée de la durée, elle jugeroit qu'elle eſt la même perception qui exiſte depuis un certain tems: tel eſt l'état de l'ame humaine; cette ame eſt une perception qui a conſtamment pour objet un corps humain, qui lui-même a une configuration &

(1) Eſſai ſur l'entendement humain. l. 2. c. 27. §. 9.

des diſpoſitions conſtantes; les impreſſions que le corps reçoit des objets étrangers, ne s'offrent jamais à la perception qui a le corps humain pour objet, ſans qu'elle voie le corps humain; elle apperçoit donc toujours ſon propre corps, tandis même que tous les autres objets diſparoiſſent: elle juge donc qu'elle eſt une penſée qui voit conſtamment un certain corps, ou qui a conſtamment une certaine connoiſſance; elle juge donc qu'elle eſt conſtamment la même penſée; elle a non-ſeulement un ſens intime, ou une conſcience, mais encore cette conſcience peut s'étendre aux actions paſſées, & elle peut juger qu'elle exiſte depuis trente, quarante ou quatre-vingts ans.

La nature de l'eſprit humain, n'offre donc que des perceptions conſtantes ou ſucceſſives, que nous comparons, à la vérité, & qui par conſéquent ſuppoſent une perception fixe & permanente, qui eſt le ſujet des différentes perceptions que nous comparons: car enfin, ces perceptions ne ſont comparées, que parcequ'elles ſont apperçues, & elles ne ſont apperçues que par la penſée ou par la

perception qui les réunit. Placez tant d'idées qu'il vous plaira ſur une ſubſtance, la ſubſtance appercevra chacune de ces idées, mais elle ne les comparera point, elle ne les réunira pas, elle n'en fera pas un tout : pour les réunir, il faut une perception qui raſſemble pluſieurs de ces idées, alors vous avez un jugement, un être qui juge, un ſujet qui réunit les idées. Le ſujet qui réunit les idées eſt donc une perception ; une perception eſt une penſée, une penſée n'eſt point une ſubſtance : ainſi ce qui réunit en nous les perceptions n'eſt point une ſubſtance. C'eſt pourtant la ſeule opération qui exigeroit une ſubſtance.

Mais pourquoi faudroit il recourir à une ſubſtance pour avoir un ſujet en qui ces opérations puiſſent s'exécuter ? voit-on qu'il répugne qu'une penſée ou une modification de la ſubſtance ſpirituelle puiſſe être le ſujet des perceptions ? Douter, comparer, n'eſt-ce pas appercevoir, n'eſt-ce pas penſer ? C'eſt donc la penſée qui fait tout en nous : ſi c'eſt la penſée qui doute, qui compare, la penſée eſt donc le ſujet de toutes les opérations de l'eſprit ; or, la penſée n'eſt point une

ſubſtance, nous ne voïons donc rien dans le fond & dans la nature de l'eſprit humain, qui porte à juger qu'il eſt une ſubſtance.

Deſcartes, après un ſevere examen de lui-même, ne découvrit rien autre choſe en lui, ſinon qu'il penſoit, qu'il étoit un être penſant, dont l'eſſence étoit la penſée : tous ſes Diſciples l'ont ſuivi ſur ce point ; diviſés ſur la qualité de la penſée qui fait l'eſſence de l'ame, ils ſe réuniſſent tous à faire conſiſter l'eſſence de l'ame dans la penſée : or, qu'eſt-ce que l'eſſence d'une choſe ſinon la choſe même ? Ecoutons ſur cela un Cartéſien célebre : » après avoir reconnu que je » ſuis, qúe j'exiſte, je pourrai facilement découvrir ce que je ſuis, & » quelle eſt ma nature, par cette analyſe. Le doute & la certitude ſont » des propriétés que je connois en » moi ; les propriétés ne peuvent » être conçues ni exiſter hors du ſujet » duquel elles ſont propriétés, le » doute & la certitude ne peuvent » exiſter ni être reçues hors de la penſée ; la penſée eſt donc le ſujet & » du doute & de la certitude ; car c'eſt » moi qui doute de la certitude de

» toutes choſes, & qui ſuis aſſuré de
» la mienne, je ſuis donc une penſée
» qui eſt le ſujet du doute & de la
» certitude, & c'eſt ce que je cher-
» chois (1).

M. Regis s'objecte enſuite que ſa nature doit être une choſe fixe & permanente, ce qui ne peut convenir à la penſée, & il répond : » je conçois
» que la difficulté vient de ce que
» le mot de penſée eſt équivoque, &
» que je m'en ſers indifféremment
» pour ſignifier la penſée qui conſti-
» tue ma nature, & pour déſigner
» les différentes manieres d'être de
» cette penſée, ce qui eſt une erreur
» extrême; car il y a cette différence
» entre la penſée qui conſtitue ma
« nature, & les penſées qui n'en ſont
» que des manieres d'être, que la
» premiere eſt une penſée fixe & per-
» manente, & que les autres ſont
» des penſées changeantes & paſſa-
» geres (2).

Ce Philoſophe ne veut pas même que ce ſoit parler exactement de dire je ſuis une ſubſtance qui penſe, parceque la ſubſtance en général » eſt in-

(1) Regis, Métaph. l. 1.
(2) Regis, Métaph.

» capable d'action & de paſſion, s'il
» n'y a quelqu'attribut actuellement
» exiſtant, qui détermine la ſubſtance
» à penſer; or, cet attribut n'eſt ni
» l'étendue, ni la penſée en général;
» il reſte donc que cet attribut ſoit
» une penſée fixe, ſinguliere & déter-
» minée, qui ſoit le ſujet des penſées
» particulieres, & qui ne differe ja-
» mais d'elle-même, qu'à raiſon des
» différentes modifications dont elle
» eſt affectée (1).

M. Regis ſe définit donc, non une ſubſtance penſante, mais une penſée qui exiſte en elle-même, & qui eſt le ſujet de différentes manieres de penſer. Voici comment il s'explique:
» Je dis que je ſuis une penſée, pour
» marquer ce que la penſée qui conſ-
» titue ma nature, a de commun avec
» la penſée en général, & qui com-
» prend en ſoi toutes les manieres par-
» ticulieres de penſer, & j'ajoûte, qui
» exiſte en elle-même, & qui eſt le
» ſujet de différentes manieres de
» penſer, pour déſigner ce que cette
» penſée a de particulier qui la diſ-
» tingue de la penſée en général, la-
» quelle n'exiſte que dans l'entende-

(1) Regis Métaph.

» ment de celui qui la conçoit (1).

Ces principes de M. Regis ſur la nature de l'ame, méritent d'autant plus d'attention qu'il n'y avoit été conduit que par l'enchaînemunt des idées, & non pas par aucun préjugé favorable au ſyſtême qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance dans le monde, puiſqu'il a combattu le ſyſtême de Spinoſa.

Il eſt donc certain que nous ne voïons dans la nature de notre ame, rien qui ſuppoſe qu'elle ſoit une ſubſtance & non pas une modification, & qu'au contraire nous ne trouvons rien dans les opérations de l'ame humaine, qui ne convienne à une perception conſtante & permanente, qui réunit les perceptions des différens objets ; or il eſt aiſé de concevoir qu'il y a des perceptions conſtantes & permanentes, ſi l'on fait réflexion que les perceptions ont pour objet l'étendue, & par conſéquent qu'une perception qui auroit conſtamment pour objet une portion d'étendue à laquelle elle rapporteroit tout, ſeroit une perception conſtante, permanente, capable d'appercevoir pluſieurs impreſſions & plu-

(1) Regis Métaph.

ſieurs objets, & par conſéquent capable de toutes les facultés qu'on obſerve dans l'ame humaine.

§ II.

Les opérations que l'on attribue à la volonté, ne ſuppoſent point que l'eſprit humain ſoit une ſubſtance.

Notre eſprit veut, il eſt capable de ſe déterminer & d'agir : vouloir c'eſt préferer ; mais qu'eſt-ce que préferer ? que ſe paſſe-t-il en moi lorſque je préfere une choſe à une autre ? ſinon que la perception de la premiere eſt ſuivie ou accompagnée d'un ſentiment agréable, & que la perception de la ſeconde eſt ſuivie ou accompagnée d'un ſentiment ou d'une perception déſagréable ; voilà tout ce que nous découvrons ſur la volonté, qui, comme on le voit, n'eſt qu'une maniere d'appercevoir, dont on a fait une faculté différente de l'entendement, parceque l'objet de ces perceptions étoit agréable ou déſagréable, & que l'objet de l'entendement ne produit pas en nous ces ſentimens.

La volonté a des deſirs, elle eſt agitée par des paſſions, elle agit contre

tout ce qui attaque ſon bonheur, elle paſſe du plaiſir à la douleur. Il faut voir comment une ſimple modification de la penſée peut être ſuſceptible de toutes ces affections.

Un beau jour inſpire du plaiſir à tout ce qui eſt ſenſible, un orage qui en trouble la ſérénité, répand la triſteſſe avec l'obſcurité. Un ſpectacle ne plaît que parcequ'il offre des objets variés & diſtincts ; examinez l'état de l'homme qui s'ennuie, il ſouffre, parcequ'il voit toujours les mêmes objets, ou qu'il les voit confuſément ; le plaiſir eſt donc une joie qui nait de la multitude & de la variété des perceptions, & le ſentiment oppoſé au plaiſir, eſt une triſteſſe produite par la privation des perceptions ou par leur uniformité : une perception qui verroit toujours le même objet, éprouveroit donc du déplaiſir, elle ſeroit malheureuſe ; & pour la rendre heureuſe, il ne faudroit que lui offrir de nouveaux objets ; une ſimple perception eſt donc capable de plaiſir ou de triſteſſe.

Comme la perception, qui eſt unie au corps humain, n'a pour objet immédiat que le corps humain ; elle ne

connoît les autres corps que par les mouvemens qu'ils excitent dans le corps humain : ainſi tout ce qui augmente dans le corps humain la facilité de recevoir ou de faire des mouvemens, augmente la facilité que l'ame a de connoître, & elle connoît en effet mieux les objets : cette perception peut donc éprouver de grands changemens, du bonheur & du malheur, non-ſeulement de la part des objets extérieurs, mais encore par les différens états de ſes organes. Ainſi, lorſque toute l'organiſation ſe perfectionne ; la perception unie au corps voit preſque tout ce qui frappe ſes ſens, & elle le voit diſtinctement ; la connoiſſance diſtincte de cette foule d'objets, eſt ce qu'on nomme hilarité, gaieté : ſi au contraire, toute l'organiſation eſt embarraſſée, les objets ne s'offrent que confuſément à l'eſprit ; & cette vûe confuſe de tout ce qui nous environne, eſt ce qu'on nomme mélancolie, ou triſteſſe générale.

Si le dérangement de l'organiſation n'étoit que dans une partie du corps, cette privation de connoiſſance viendroit d'une partie déterminée, & elle ſe nommeroit douleur : il faut rai-

ſonner ſur la joie, comme ſur la triſteſſe; ſi la perception découvre de nouveaux objets par le moïen d'un ſeul organe, cette joie ſe nomme plaiſir, volupté : une perception peut donc éprouver toutes les alternatives de plaiſir & de douleur, de joie & de triſteſſe, de bonheur & de malheur, que l'homme éprouve.

Le corps humain eſt environné d'une infinité d'autres corps qui font ſur lui des impreſſions différentes, & il eſt tellement organiſé, qu'il fait effort pour éviter tout ce qui peut altérer ſon organiſation, ou pour s'approcher de tout ce qui peut la conſerver ; cet effort devient l'objet de la perception qui a pour objet le corps humain & ſes affections.

Comme la perception qui a pour objet le corps humain ne connoît point le méchaniſme intérieur qui fait que le corps humain s'approche d'un objet, elle ne voit point comment l'action des objets extérieurs met le corps humain en mouvement ; elle croit donc que le principe du mouvement eſt dans le corps humain, & comme ce mouvement repond toujours au plaiſir ou à la

douleur, elle juge que le plaiſir & la douleur produiſent ce mouvement; ainſi le deſir, la volonté, l'action, ne ſont dans l'ame, que la perception de l'effort que le corps fait vers un objet, jointe à l'ignorance de la vraie cauſe de cet effort.

Le corps humain ne fait donc effort que pour s'éloigner des objets qui troublent ſon organiſation, ou pour s'approcher de ceux qui lui ſont favorables : ces deux ſortes d'efforts tendent ou à faire diſparoître des objets, dont la confuſion ou l'uniformité cauſoient de la triſteſſe à l'ame humaine, ou à lui offrir un tableau dont les objets plus diſtincts & plus variés lui cauſent de la joie : l'ame voit donc tous les efforts du corps comme des actions qui tendent à lui procurer de la joie, ou à diſſiper ſa triſteſſe : la joie & la triſteſſe ſont donc les deux paſſions meres ou primitives, dont toutes les paſſions humaines & toutes les affections de la volonté ſont dérivées, & qui prennent différens noms ſelon le degré d'effort que le corps fait, ou la qualité des objets de ſon effort.

Ainſi, par exemple, lorſqu'un objet

jet fait ſur les organes du corps une impreſſion qui les perfectionne & qui augmente le pouvoir qu'ils ont de recevoir des impreſſions & d'en avoir de diſtinctes, il fait effort pour s'unir à cet objet, & la perception ou la connoiſſance de cet effort devient, dans l'ame, de l'amour.

Si un objet fait au contraire ſur les organes, des impreſſions qui diminuent leur puiſſance, c'eſt-à-dire, qui les rendent moins propres à recevoir les impreſſions des corps qui agiſſent ſur les organes, le corps humain fait effort pour s'éloigner de cet objet; & la vûe de cet effort du corps devient dans l'ame, de la haine, parceque la vûe ou la perception de cet effort, jointe à l'ignorance du méchaniſme qui le produit, eſt un ſentiment.

Si l'impreſſion d'un objet ſur les organes eſt telle, qu'elle augmente extraordinairement la puiſſance de ces organes, alors l'effort du corps vers cet objet, devient extraordinaire, & la connoiſſance que l'ame en a, devient un deſir ou un amour furieux; c'eſt ainſi que la faim extrême eſt une fureur dans tous les animaux.

Au contraire, lorſque l'impreſſion

d'un objet diminue extraordinairement la puiſſance des organes, & tend à les priver des impreſſions qu'ils reçoivent des objets étrangers, l'effort du corps pour s'éloigner de cet objet, eſt extraordinaire, & la vûe de cet effort devient une haine violente dont les dégrés varient en raiſon de l'impreſſion de l'objet odieux.

Lorſqu'un objet fait ſur les organes une impreſſion qui augmente leur puiſſance, cette impreſſion nous porte directement vers cet objet. Si, ſans détruire cette impreſſion, l'objet en fait une autre qui nous repouſſe, le corps eſt porté vers cet objet ſans pouvoir s'unir à lui; l'eſprit voit ſon effort & ſon repos, & cette connoiſſance eſt un ſentiment d'amour & de reſpect ou de crainte.

Le corps qui tend vers un objet, & qui rencontre un obſtacle qu'il ne peut ſurmonter, ſe détourne & prend une route différente : l'eſprit uni au corps voit tous ces détours; il croit les produire & la connoiſſance qu'il en a, eſt ce qu'on nomme ruſe, intrigue, ſoupleſſe. Si l'objet vers lequel le corps ſe porte, s'en éloigne pour s'approcher d'un autre corps (ſembla-

ble au nôtre) il fait ſur nos organes une impreſſion qui augmente moins leur puiſſance; l'eſprit qui voit ce changement dans l'impreſſion de l'objet ſur ſes organes, a moins de perceptions, & ce changement dans ſes perceptions produit la triſteſſe; mais comme l'éloignement ne détruit pas toutes les impreſſions que l'objet aimé fait ſur les organes de notre corps, nous aimons & nous haïſſons cet objet.

Pour le corps vers lequel l'objet que nous aimons ſe porte, il eſt clair qu'il ne tend qu'à diminuer nos perceptions, & que ſon action ſur nos organes, ne produit dans l'ame que de la triſteſſe, & par conſéquent de la haine pour lui; mais comme il ne cauſe de la triſteſſe qu'en nous enlevant l'objet que nous aimons; la haine que nous concevons pour lui, eſt appellée envie, jalouſie.

L'impreſſion de cet objet excite dans notre corps, un mouvement qui nous porte directement à l'écarter, ou même à le détruire.

Si l'objet que nous voulons écarter fait effort contre nous, & que l'impreſſion de ſon effort remue plus puiſ-

ſamment les muſcles qui éloignent le corps, que ceux qui l'approchent ne ſont mus par l'impreſſion de l'objet aimé, le corps s'éloigne, & la perception ou la connoiſſance de cette fuite eſt de la peur.

Si l'impreſſion que l'objet menaçant fait ſur nous, eſt telle que jamais nos organes n'aient recu une impreſſion auſſi propre à les détruire, l'ame a la perception d'une puiſſance dont elle n'avoit jamais eu d'image, & cette perception eſt de la conſternation.

Si l'impreſſion que l'objet qui nous menace fait ſur nos organes eſt telle qu'elle faſſe le même effet ſur les corps des autres hommes, la peur alors eſt appellée prudence : ſi au contraire l'impreſſion de l'objet qui nous fait fuir, eſt telle qu'elle ne faſſe pas fuir les autres hommes : notre crainte eſt de la puſillanimité.

Mais lorſque l'impreſſion que l'objet fait ſur nous remue les muſcles qui nous éloignent moins puiſſamment que ceux qui nous approchent ne ſont mus par l'objet aimé ; l'ame voit le corps entre deux puiſſances, & elle voit que celle qui l'approche eſt plus

forte que celle qui l'éloigne, cette perception eſt ce qu'on nomme courage.

Le courage aura ſes dégrés comme la peur, ſelon l'effet que l'impreſſion de l'objet menaçant auroit fait ſur les Spectateurs ; ainſi, ſi l'impreſſion de l'objet menaçant eût dans le plus grand nombre des hommes remué plus puiſſamment les muſcles qui éloignent, que ceux qui approchent de l'objet menaçant, ce courage ſeroit de l'audace.

La triſteſſe & la joie prennent donc une infinité de formes différentes & reçoivent différentes dénominations, ſelon les circonſtances où l'homme ſe trouve, & les ſociétés dans leſquelles il vit : ainſi le Sauvage de Sumatra, regarderoit comme une extravagance la mort de Decius, & ſe croit ſage en jouant ſa vie contre un petit miroir, un ruban ou un couteau. Les paſſions ne ſont donc en effet que la joie ou la triſteſſe, c'eſt-à-dire, des perceptions plus ou moins confuſes, occaſionnées par le mouvement des organes.

Une ſimple perception peut donc éprouver toutes les paſſions humaines & croire qu'elle agit, quoiqu'en effet

elle ne ſoit que Spectatrice des mouvemens que produit dans ſon corps, l'action néceſſaire & inévitable de la nature (1).

ARTICLE II.

La multitude d'eſprits humains qu'on reconnoît dans le monde, ne ſuppoſe point que chacun de ces eſprits ſoit une ſubſtance.

On trouve dans les différens eſprits, non-ſeulement des différences, mais encore des contradictions infinies; ce que les uns affirment, les autres le nient; ce que les uns veulent, les au-

(1) On a ſuppoſé dans toutes ces explications, que la matiere avoit une force motrice, & que la penſée n'étoit que ſpectatrice des mouvemens de la matiere : ſi l'on ſuppoſe avec Xenophane, que l'étendue de l'être néceſſaire eſt indiviſible & immobile, alors la perception ſera active, & ſon activité la rendra ſuſceptible de toutes les affections que nous avons vû naître dans une perception purement paſſive, & unie à un corps humain. Il ne faut, pour s'en convaincre, que ſe rappeller ce qu'on a dit, pour prouver que l'eſprit peut dans une étendue immobile, voir tous les corps; enfin tout ce qu'on a dit pour prouver qu'une ſimple perception eſt ſuſceptible de toutes les paſſions humaines, ſeroit vrai, ſi on ſuppoſoit avec les Stoïciens, que la penſée eſt la force qui met la matiere en mouvement, & qui forme les eſprits humains, & les ames des animaux, ſelon qu'elle eſt renfermée dans un corps humain, ou dans celui d'un animal.

tres ne le veulent pas ; les uns ſont enivrés de plaiſir, tandis que les autres ſont accablés de douleur, ou noïés dans le chagrin ; une ſeule & même ſubſtance peut-elle ſuffire à des variétés auſſi multipliées, & réunir des états auſſi contradictoires ? Voilà le fondement de la grande objection de M. Bayle, contre l'unité de la ſubſtance ſpitituelle. Pour ne point l'affoiblir rapportons ſes paroles, pour leſquelles il demande une grande attention.

» S'il y a quelque choſe de certain » & d'inconteſtable dans les connoiſ- » ſances humaines, c'eſt cette propo- » ſition : on ne peut affirmer vérita- » blement d'un même ſujet, aux » mêmes égards, & en même tems » deux termes qui ſont oppoſés ; par » exemple, on ne peut pas dire ſans » mentir Pierre ſe porte bien, Pierre » eſt fort malade ; il nie cela, & il » l'affirme, bien entendu que les » termes ont toujours le même rap- » port & le même ſens. Les Spino- » ſiſtes ruinent cette idée & la fal- » ſifient de telle ſorte, qu'on ne ſait » pas où ils pourront prendre le ca- » ractere de la vérité ; car ſi de telles

» propoſitions étoient fauſſes, il n'y
» en a point qu'on pût garantir pour
» vraies .... montrons que l'axiome
» eſt très faux dans le ſyſtême des
» Spinoſiſtes, & poſons d'abord pour
» maxime, que tous les titres qu'on
» donne au ſujet pour ſignifier ce
» qu'il fait, ou ce qu'il ſouffre, con-
» viennent proprement & phyſique-
» ment à ſa ſubſtance, & non pas
» à ſes accidens : quand nous diſons
» que le fer eſt dur, nous ne préten-
» dons point dire que ſa dureté eſt
» dure ; nous voulons dire que la
» ſubſtance étendue qui le compoſe,
» réſiſte, & eſt dure : de même, quand
» nous diſons qu'un homme nie,
» affirme, nous faiſons tomber tous
» ces attributs ſur la ſubſtance même
» de ſon ame, & non pas ſur ſa penſée.
» S'il étoit donc vrai, comme le pré-
» tend Spinoſa, que les hommes fuſ-
» ſent des modalités de Dieu, on par-
» leroit fauſſement quand on diroit,
» Pierre nie ceci, il affirme cela ; car
» réellement & en effet, ſelon ce
» ſyſtême, c'eſt Dieu qui nie, qui
» veut, qui affirme, & par conſéquent
» toutes les dénominations qui réſul-
» tent de toutes les penſées des hom-

» mes, tombent proprement & phy-
» ſiquement ſur la ſubſtance de
» Dieu; d'où il ſuit, que Dieu hait
» & aime, nie & affirme les mêmes
» choſes en même tems, & ſelon tou-
» tes les conditions requiſes pour que
» la maxime que j'ai rapportée tou-
» chant les termes oppoſés ſoit fauſ-
» ſe; car on ne ſauroit nier que ſe-
» lon toutes ces conditions priſes à
» la rigueur, certains hommes n'ai-
» ment & n'affirment ce que d'autres
» haïſſent & nient. Paſſons plus avant.
» Les termes contradictoires, vouloir
» & ne vouloir pas, conviennent,
» ſelon toutes ces conditions, en
» même tems à différens hommes; il
» faut donc que dans le ſyſtême de
» Spinoſa, ils conviennent à cette
» ſubſtance unique & indiviſible qu'il
» nomme Dieu: c'eſt donc Dieu qui
» en même tems forme l'acte de vou-
» loir, & qui ne le forme pas, à l'é-
» gard du même objet; on vérifie
» donc de lui deux contradictions, ce
» qui eſt le renverſement des premiers
» principes de la Métaphyſique (1).

Les Fataliſtes reſpectent, comme M. Bayle, la maxime qu'il emploie

(1) Bayle, art. Spinoſa.

contre eux, mais ils prétendent que l'application qu'il en fait à leurs principes, eſt injuſte & fauſſe. Pour voir combien ce célebre Critique ſe méprend, il ne faut que ſe former une idée juſte de la contradiction, & ne pas juger ſur le Commentaire que M. Bayle fait ſur le principe de contradiction.

Pour bien juger de la nature de la contradiction, voïons ce qui ſe paſſe dans l'eſprit de deux hommes qui ſe contrediſent : ſuppoſons deux hommes qui regardent une Tour, l'un avec les yeux ſeuls, l'autre aidé d'une lunette : ce dernier dit que la tour eſt quarrée, l'autre dit qu'elle eſt ronde ; (nous ſuppoſons que ces deux hommes ſont de bonne foi). Voilà la contradiction telle que M. Bayle la ſouhaite ; voïons à quoi ſe réduit cette oppoſition ; lorſque le premier dit : cette tour eſt quarrée, il expoſe qu'il a percepception d'une tour quarrée ; de même lorſque le ſecond dit : cette tour eſt ronde, il veut dire ſeulement, j'ai perception d'une tour ronde : c'eſt dans l'eſprit qu'il faut prendre la contradiction, & non pas dans les mots ; or, il n'y a aucune contradiction dans l'eſprit de ces deux hommes, & par

conſéquent l'objection de M. Bayle s'évanouit : ce qu'on dit de ces deux hommes doit s'entendre de toutes les contradictions poſſibles ; les contradictions priſes dans l'eſprit, ne ſont que des perceptions différentes, & il n'y a d'oppoſition que dans les mots.

La contradiction avec les caracteres qu'on lui donne communément, & que M. Bayle a rapportés, eſt même impoſſible ; il faudroit pour une pareille contradiction que deux hommes enviſageant la même choſe ſous le même rapport & dans les mêmes circonſtances, la vîſſent différente ; or, il eſt impoſſible que deux hommes enviſageant la même choſe ſous le même rapport & dans les mêmes circonſtances, la voient différente ; car, comme nous ne faiſons pas l'objet de nos perceptions, & que nous ne faiſons que le découvrir, il faudroit néceſſairement qu'il y eût deux choſes, deux objets différens, où cependant on n'en ſuppoſe, & où l'on ne peut en ſuppoſer qu'un : la contradiction eſt donc impoſſible. M. Paſcal ne reconnoît point d'autres contradictions que des manieres différentes d'enviſager les objets ; » quand on veut

» reprendre avec utilité, dit-il, &
» montrer à un autre qu'il ſe trompe,
» il faut obſerver par quel côté il
» enviſage la choſe, car elle eſt vraie
» ordinairement de ce côté là : il ſe
» contente de cela, parcequ'il voit
» qu'il ne ſe trompoit pas, & qu'il
» manquoit ſeulement à voir tous les
» côtés ; or, on n'a pas de honte de
» ne pas tout voir, mais on ne veut
» pas s'être trompé, & peut-être cela
» vient-il de ce que naturellement
» l'eſprit ne peut ſe tromper dans le
» côté qu'il enviſage (1).

Quand il y auroit des contradictions réelles, les ames humaines ſeroient le ſujet de ces contradictions, & non la ſubſtance : car, comme M. Regis l'a remarqué (2), la ſubſtance ne fait rien, c'eſt la penſée qui fait tout, & par conſéquent les penſées ſe contrediroient, & non pas la ſubſtance.

D'ailleurs ſi une ſubſtance ne peut pas être le ſujet de deux perceptions contradictoires, que ceux qui adoptent les principes de M. Bayle nous diſent comment il ſe peut faire que nos yeux voient un bâton plongé

(1) Paſcal, Penſées morales, n. 33.
(2) Regis, Métaph.

dans l'eau, rompu, tandis que la main nous apprend qu'il ne l'eſt pas; le même homme qui plonge une main froide & l'autre chaude dans l'eau tiéde, ne trouve-t-il pas l'eau froide & chaude? y a t-il deux ames dans cet homme? il faut donc reconnoître dans l'ame humaine même, toutes les contradictions qu'on croit inalliables dans la ſubſtance néceſſaire.

Toutes les penſées des hommes ne ſont que des manieres différentes d'appercevoir & de comparer l'étendue qui ne ſont pas plus contradictoires dans la ſubſtance unique & néceſſaire de Spinoſa, que dans l'être néceſſaire des Théiſtes, où cependant elles exiſtent, puiſque cet être a une penſée infinie & connoît tout.

Les contradictions de la volonté ſont encore plus aiſées à lever, car la volonté n'étant que la perception de l'effort que le corps fait pour s'éloigner d'un objet qui dérange ſon organiſation, la volonté de deux hommes, dont l'un dit, j'aime un tel corps ou je le veux; & l'autre, je hais ce même objet ou je ne le veux pas, n'eſt que la perception de l'effort que le corps de chacun de ces hommes fait

pour éviter un objet qui trouble ſon organiſation, ce qui n'eſt point une contradiction. Par exemple, lorſqu'un homme dit : je hais la roſe, ce langage n'exprime rien autre choſe que ceci, lorſque le corps appellé roſe agit ſur mes organes, il en dérange l'harmonie, & le corps fait pour l'éviter un effort que j'apperçois ; l'homme qui dit, j'aime la roſe : veut dire l'action de la roſe fortifie l'organiſation de mon corps, & il fait vers cet objet un effort que j'apperçois ; y a-t-il entre la volonté de ces deux hommes la plus legere contradiction ? Ce qu'on dit de la volonté des hommes, doit ſe dire de leur bonheur. Ainſi les contradictions apparentes des jugemens, des goûts ou des volontés des hommes ne ſuppoſent pas que les ames humaines ſoient des ſubſtances, ou qu'elles ne puiſſent pas exiſter dans une ſubſtance. M. Bayle n'entendoit donc pas le ſyſtême de Spinoſa, lorſqu'il dit que ce ſyſtême » ſurpaſſe l'en-
» taſſement de toutes les extravagances
» qui ſe puiſſent dire ; que ce que les
» Poétes païens ont oſé chanter de plus
» infâme contre Jupiter & contre Ve-
» nus n'approche point de l'idée hor-

» rible que Spinoſa nous donne de
» Dieu (1) ; que c'eſt une abomina-
» tion exécrable quand on le conſi-
» dere du côté de la morale : quoi
» donc, continue ce Critique, l'Etre
» infini, l'Etre néceſſaire ſouveraine-
» ment parfait, ne ſera point ferme,
» conſtant, immuable ? il produira
» en lui-même toutes les folies, tou-
» tes les rêveries, toutes les ſaletés,
» toutes les iniquités du genre hu-
» main (2) ?

En effet, Spinoſa prouve qu'il y a une ſubſtance néceſſaire & infinie, que cette ſubſtance a pour attributs l'étendue & la penſée, que ces attributs étant infinis, l'étendue de l'être néceſſaire, doit prendre une infinité de formes, & produire tous les corps poſſibles ; que la penſée de l'être néceſſaire n'étant pas moins infinie que l'étendue, elle doit connoître tout ce qui exiſte ; que par conſéquent il y a dans l'être néceſſaire des penſées qui connoiſſent toutes les affections de l'étendue : que comme l'étendue formoe des corps humains, il y a dans la penſée de l'être néceſſaire des

(1) Bayle, Diction. art. Spinoſa, note H, au com- mencement.

(2) Bayle, ibid. art. 4.

penſées particulieres qui connoiſſent toutes les affections de chaque corps humain : que ces penſées aïant pour objet le corps humain & ſes affections, elles ne doivent connoître que les impreſſions des corps étrangers ſur le corps humain, ou l'action du corps humain ſur les corps qui l'environnent : il eſt donc clair dans ce ſyſtême que les corps humains aïant des variétés infinies, les impreſſions qu'ils reçoivent & qu'ils font, ſont infiniment différentes, qu'ainſi les penſées de chaque homme ont des objets eſſentiellement différens, & ne peuvent jamais ſe contredire ; que ces jugemens contradictoires en apparence, ne ſont en effet que des manieres différentes d'appercevoir l'étendue, ou des penſées qui voient des étendues différentes.

Il en faut dire autant du reproche que M. Bayle fait à Spinoſa, de réunir dans l'être néceſſaite toutes les extravagances & toutes les folies humaines ; l'eſprit humain n'aïant pour objet que les affections du corps humain, ſes jugemens ne ſont que des perceptions des différentes affections de l'étendue qui compoſe le corps humain,

& par conſéquent, il n'y a pour le Philoſophe, ni extravagance, ni folie, ni fauſſeté dans les différents jugemens des hommes. Le Fou n'eſt aux yeux du Philoſophe ; qu'un homme qui voit ce que les autres ne voient pas, qui enviſage dans l'étendue, une forme qui reſte cachée pour les autres. Si l'on pouvoit nous tracer la route qui conduit les Fous à leurs opinions, & nous placer dans les mêmes circonſtances, vous les verriez peut-être égaux en prudence & en ſagacité à Socrate, à Deſcartes, à Newton.

LIVRE SECOND.

La ſubſtance néceſſaire n'eſt point un Etre étendu, mais une ſubſtance purement ſpirituelle, & qui contient tout ce qui eſt.

IL y a quelque choſe ; il y a donc un être éternel & néceſſaire : l'être éternel & néceſſaire eſt infini, il renferme donc tous les êtres : nous voïons hors de nous un monde compoſé d'une infinité de corps différents, & ces corps paroiſſent être des portions d'étendue, que le mouvement façonne & arrange.

Les Philoſophes qui voulurent trouver dans l'être néceſſaire, la raiſon de tout ce qui eſt, ſuppoſerent donc que l'être néceſſaire étoit étendu, & que l'étendue de l'être néceſſaire étoit en mouvement : tel fut le ſentiment de Thalès & de la Secte Ionienne. Xénophane qui avoit reconnu l'exiſtence

d'un être éternel & infini, ſuppoſa, comme l'école Ionienne, que cet être avoit une étendue infinie. En examinant de plus près la nature de cet être, il découvrit qu'il étoit ſimple, indiviſible, & immuable; & ne pouvant concilier avec l'immutabilité & la ſimplicité de cet être, une étendue infinie, & diviſée par le mouvement en une infinité de corps, ce Philoſophe conclud, que l'étendue de l'être éternel & infini étoit immobile & indiviſible; enfin ne pouvant concilier l'exiſtence des corps avec une étendue immobile & indiviſible, il s'étoit réfugié dans la catalepſie univerſelle.

Spinoſa coupa toutes ces difficultés, & ſoutint que l'étendue étoit un attribut de l'être néceſſaire; de ce que l'étendue étoit un attribut de l'être néceſſaire, il conclud qu'elle pouvoit ſe mouvoir & ſe diviſer, ſans altérer la ſimplicité & l'immutabilité de l'être néceſſaire. Les ennemis de Spinoſa lui ont oppoſé l'impoſſibilité de réunir dans une ſeule ſubſtance l'étendue & la penſée, & de placer ſur une ſubſtance ſimple & indiviſible, un attribut eſſentiellement compoſé & divi-

ſible : les Spinoſiſtes n'ont répondu à ces difficultés, qu'en faiſant voir qu'elles étoient communes au ſyſtême de Spinoſa & au ſentiment des Théïſtes ; réponſe qui met un adverſaire en défaut, & qui laiſſe ſubſiſter toute la difficulté.

Ainſi tout eſt clair, lorſque de ce principe, *il y a quelque choſe*, on conclud qu'il y a un être néceſſaire, infini ; & l'obſcurité ne commence que lorſqu'on veut expliquer comment cet être éternel, néceſſaire & infini, réunit dans ſa propre ſubſtance ſimple & indiviſible, l'étendue & tous les corps.

Les Philoſophes, qui ſuppoſent que l'être néceſſaire ne réunit pas dans ſa ſubſtance tous les êtres, ne ſont pas moins embarraſſés d'expliquer, comment il peut y avoir des ſubſtances étendues, comment l'être néceſſaire, s'il n'eſt point étendu, a pû produire l'étendue, & la mettre en mouvement : l'exiſtence de l'étendue & des corps, eſt donc un écueil contre lequel le Théïſme échoue comme le Spinoſiſme.

Deux ſentiments contradictoires ne peuvent être, ni tous deux vrais, ni

tous deux faux ; ainſi un fait duquel il ſuivroit, que deux ſentiments contradictoires ſont faux, ſeroit un fait faux & une illuſion : l'exiſtence des corps, qui combat également & le ſentiment qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance, & celui qui en ſuppoſe pluſieurs, devoit donc au moins être ſuſpecte, & avant de chercher à expliquer comment l'être néceſſaire contient tous les corps & toute l'étendue, il falloit s'aſſurer s'il y a en effet de l'étendue & des corps : avec cette précaution, on auroit vû qu'il n'y a point d'étendue ni de corps, & qu'un eſprit pourroit appercevoir tous les phénomenes que nous appercevons, quoiqu'il n'y eût en effet, ni étendue, ni corps : lorſqu'on a diſſipé l'illuſion, qui nous faiſoit ſuppoſer hors de nous un monde matériel, on voit ſans peine que l'être néceſſaire eſt une ſubſtance ſpirituelle, & qu'il n'y en a point d'autre que cet être ; il faut développer ces principes, & prouver plus en détail, 1° qu'il n'y a ni étendue ni corps ; 2° qu'une ſubſtance ſpirituelle, peut appercevoir tous les phénomenes que nous appercevons, quoiqu'il n'y ait, ni étendue, ni corps ; 3° qu'il n'y a

point d'autre ſubſtance ſpirituelle que l'être néceſſaire.

SECTION PREMIERE.

Il n'y a ni étendue, ni corps.

LE ſentiment qui n'admet qu'une ſubſtance ſpirituelle, n'eſt pas une ſimple hypothèſe : la ſuppoſition d'une étendue diſtinguée de l'eſprit, eſt fauſſe & déraiſonnable, 1° parcequ'on ne prouve point qu'il y ait de l'étendue & des corps ; 2° parceque les phénomenes qui ſont, en effet, les ſeules preuves de l'exiſtence de l'étendue & des corps, ne peuvent appartenir à l'étendue ; 3° parceque l'étendue même eſt impoſſible.

CHAPITRE I.

On ne prouve point qu'il y ait de l'étendue,

NOUS ne pouvons connoître que par nos idées & par nos ſentiments ; on ne peut donc prouver l'exiſtence de

l'étendue, que par nos idées ou par nos ſenſations; & nos idées, ni nos ſenſations ne prouvent l'exiſtence de l'étendue.

ARTICLE I.

Nos idées ne prouvent point l'exiſtence de l'étendue.

Deſcartes & Regis ont cru que l'idée de l'étendue étoit une bonne preuve de ſon exiſtence; » je ne peux douter qu'il n'y ait en moi, dit M. Deſcartes, une certaine faculté paſſive » de ſentir, c'eſt-à-dire, capable de » recevoir & de connoître les idées » des choſes ſenſibles; mais elle me » ſeroit inutile, s'il n'y avoit auſſi en » moi quelque faculté active, capable » de produire ces idées: or cette fa- » culté n'eſt point en moi; il faut » donc qu'elle ſoit en quelque ſubſ- » tance différente de moi, & cette » ſubſtance eſt un corps, c'eſt-à-dire, » une nature corporelle, dans laquel- » le eſt contenu formellement, & » en effet, tout ce qui eſt objective- » ment, & par repréſentation dans » ces idées « (1).

M. Regis ſuivit & fortifia ces rai-

(1) Deſcartes, Méditat. 6. n. 3.

ſons, il tira la preuve de l'exiſtence des corps & de l'étendue ; de l'idée même de cette étendue, & après s'être fait l'objection ordinaire, ſavoir ſi un eſprit ſupérieur ne peut point produire cette idée en lui : il répond, » toutes fois, quand j'y fais ré-
» flexion, je vois bien qu'un eſprit
» quelqu'excellent qu'il ſoit, ne peut
» faire que l'idée que j'ai de l'éten-
» due, me repréſente l'étendue plu-
» tôt qu'autre choſe ; ſi l'étendue n'e-
» xiſte pas : parceque s'il le faiſoit,
» l'idée que j'aurois de l'étendue, ne
» ſeroit pas une repréſentation de
» l'étendue, mais du néant, ce qui
» eſt impoſſible : l'idée de l'étendue,
» dit-il enſuite, ſuppoſe un objet qui
» eſt néceſſairement tel qu'elle l'ex-
» prime « (1).

S'il n'étoit queſtion que de réfuter Deſcartes & Regis, on ſe contenteroit de rappeller M. Deſcartes à ſes méditations mêmes, dans leſquelles il fonde la certitude de l'exiſtence des corps uniquement ſur la bonté de Dieu, & reconnoît que cette preuve n'eſt que vraiſemblable (2), il dit la même

(1) Regis, Metaph. l. 6. p. 1. c. 3.
(2) Deſcartes, Médit. 6. art. 48.

choſe

choſe en cent endroits de ſes méditations.

Pour M. Regis, je rapprocherois de ſa preuve de l'exiſtence des corps, ſa réponſe à la troiſieme raiſon du Pere Malebranche, qui prétendoit que nous voïons les corps en Dieu : M. Regis dit : » les corps ſont préſens à l'a-» me en général par l'idée de l'éten-» due, qui eſt toujours préſente à l'a-» me « : c'eſt pour cela qu'il ajoute dans ſa réponſe à la quatrieme raiſon ; que nous voïons les corps par des idées qui ſont en nous, & qui dépendent des corps qu'elles repréſentent, comme de leur cauſe exemplaire, de l'ame qui les reçoit, comme cauſe matérielle, de Dieu qui les produit, comme cauſe efficiente, & de l'action des corps particuliers ſur les organes des ſens, comme de leur cauſe efficiente ſeconde.

Il eſt clair, par cette explication de M. Regis, que nous ne connoiſſons les corps que par leurs idées ; il eſt clair de plus, qu'il n'admet que Dieu ſeul, comme cauſe efficiente des idées, & l'ame comme le ſujet dans lequel il les produit, & par conſéquent, l'idée de l'exiſtence des corps, n'a que deux

rapports néceſſaires, l'un à Dieu qui la produit, & l'autre à l'ame dans laquelle il la produit : s'il falloit que le corps exiſtât pour en avoir l'idée, comment M. Regis pourroit-il dire que Dieu connoiſſoit les corps, avant qu'il les créât ? Il les connoiſſoit pourtant, dans le ſentiment de M. Regis, & dans le ſyſtême des Théïſtes, & même il ne les connoiſſoit que par des êtres repréſentatifs qu'il rejette.

Mais comme la ſolidité des preuves eſt indépendante des inconſéquences des Auteurs, examinons en elles-mêmes les preuves des deux Philoſophes qu'on a cités.

Tous leurs raiſonnemens ſe réduiſent, ce me ſemble, à ceci : nous avons l'idée de l'étendue, ainſi nous appercevons l'étendue ; ce qui n'eſt pas, ne peut être apperçu, par conſéquent il faut que l'étendue exiſte : on établit donc l'exiſtence de l'étendue ſur ſon idée ; mais pour que ce principe y conduisît, il faudroit, 1° que l'idée de l'étendue fût une bonne preuve de ſon exiſtence ; 2° que nous euſſions une idée de l'étendue, qui nous la repréſentât comme un être diſtingué de notre ame ; & ces deux points ſont faux.

Premierement, ce n'eſt point aſſez que nous aïons l'idée d'une choſe pour qu'elle exiſte, même dans le ſentiment de ceux qui ſuppoſent l'exiſtence des corps ; l'exiſtence de l'idée ne prouve tout au plus, qu'autant que l'exiſtence fait partie de cette idée, & qu'elle n'en peut être retranchée, ſans détruire l'idée de la choſe ; ainſi, pour que l'exiſtence de l'idée de l'étendue établît l'exiſtence même de l'étendue, il faudroit que l'exiſtence fût renfermée dans l'idée que nous avons de l'étendue : or l'exiſtence n'eſt point renfermée dans l'idée de l'étendue, & perſonne ne conteſte ce point, même parmi les Théiſtes, puiſqu'alors il faudroit regarder l'étendue comme un être néceſſaire : d'ailleurs n'avons-nous pas l'idée d'une montagne d'or, d'un cheval aîlé, conclura-t-on de ces idées que ces objets exiſtent en effet : l'idée du corps ne ſuppoſe donc point l'exiſtence de ce corps ; ainſi de ce que nous avons l'idée de l'étendue, on n'en peut conclure que l'étendue exiſte.

Secondement, nous n'avons point une idée de l'étendue, qui nous la repréſente comme un être diſtingué de notre ame & de nos perceptions, car il

ne faut pas prétendre que nous aïons une idée de l'étendue en général, nous n'avons que des idées particulieres de l'étendue, nous ne connoiſſons ces étendues particulieres que par leurs qualités ſenſibles, & par conſéquent, l'idée de l'étendue n'eſt point différente de l'idée des corps : or l'idée des corps ne repréſente que la réunion ou la combinaiſon de certains ſentimens, tels que la blancheur, la dureté, &c. Toute autre repréſentation eſt étrangere à l'idée du corps, & n'eſt qu'un jugement de l'ame ; ainſi tout ce qu'on peut conclure de l'idée que nous avons des corps, c'eſt l'exiſtence de certains ſentimens, & non pas l'exiſtence d'un être étendu & diſtingué de l'ame, dans lequel réſident les qualités que nous attribuons par erreur à l'étendue : l'idée de l'étendue ne prouve donc point que l'étendue exiſte.

Il eſt vrai qu'il y a des Philoſophes qui prétendent avoir des idées claires d'un eſpace pur & d'une étendue ſolide, & qui croient que l'exiſtence eſt renfermée dans l'idée de l'eſpace immenſe.

Mais ſi ces Philoſophes vouloient y refléchir, ils verroient bientôt que

nous n'avons aucune idée de cet eſpace pur ou incorporel & immenſe, nous ne pouvons concevoir l'étendue que revêtue de qualités ſenſibles; les Philoſophes qui croient que toutes nos idées viennent des ſens, ne le conteſteront pas; ſi nous ne pouvons concevoir l'étendue que revêtue des qualités ſenſibles, l'idée d'une étendue qui n'eſt ni colorée, ni palpable, ni ſonore, ni ſavoureuſe, ni odoriférente, eſt une idée abſtraite, & l'eſpace pur, une fiction de l'eſprit, & non pas un objet réel. Nous n'avons pas plus d'idée d'un eſpace infini, que d'un eſpace incorporel, parceque nous ne concevons point d'eſpace au-delà duquel on n'en puiſſe imaginer. Cette impoſſibilité de concevoir un eſpace au-delà duquel nous ne puſſions en imaginer, eſt une preuve évidente qu'aucune de nos idées ne nous repréſente l'eſpace comme infini. Nous n'avons donc aucune idée de l'étendue qui ſuppoſe ſon exiſtence.

ARTICLE II.

Nous n'avons point de ſentimens qui prouvent l'exiſtence de l'étendue.

Entre les différents ſentimens que nous éprouvons, il y en a que nous nommons ſentimens de dureté, de peſanteur, de figure, d'étendue, de mobilité; nous ſuppoſons qu'il y a hors de nous des êtres qui produiſent en nous ces ſentimens, & nous les rapportons en effet à des objets extérieurs; nous appellons ces objets extérieurs, des corps; nous nous repréſentons ces objets, comme des êtres étendus, figurés, mobiles & peſants.

La figure, la dureté, la peſanteur, &c. priſes comme des ſentimens, ne peuvent exiſter hors de notre ame, les corps ne peuvent donc exiſter hors de notre ame, que comme objets propres à produire ce ſentiment en nous, & alors nos différents ſentimens de peſanteur, de dureté, &c. ne ſont propres à prouver l'exiſtence des corps, ou d'une étendue diſtinguée de notre eſprit, qu'autant qu'on pourra conclure de nos ſentimens, qu'il y a des

objets étendus avec leſquels nos ſentimens ſont liés.

Ainſi, pour que nos ſentimens, ou nos ſenſations fuſſent une preuve de l'exiſtence d'une étendue diſtinguée de notre eſprit, il faudroit que nos ſentimens fuſſent liés avec cette exiſtence de l'étendue ou des corps.

On ne peut établir cette liaiſon, que ſur la nature des ſenſations, ou ſur le rapport que nous faiſons de nos ſenſations à des êtres diſtingués de nous, & que nous appellons corps. Or ni la nature de nos ſenſations, ni le rapport que nous faiſons de nos ſentimens à des corps, ne peuvent être un fondement légitime de juger que nos ſenſations ſont liées avec l'exiſtence des corps.

§ I.

La nature de nos ſenſations ne prouve point leur liaiſon avec l'exiſtence des corps.

Si nos ſenſations étoient liées par leur nature aux corps, elles leur ſeroient liées ou comme à leur objet, ou comme à leur cauſe; comme à leur objet, ſi elles les repréſentent; comme

à leurs cauſes, ſi elles ſont produites par les corps, & qu'elles ne puiſſent exiſter que par l'action des corps.

Nos ſenſations ſont des perceptions, & les perceptions n'ont d'objet néceſſaire que ce qu'elles font appercevoir ou connoître; tout ce qu'elles ne font point connoître n'eſt point leur objet; ainſi le ſeul objet, avec lequel nos ſenſations aient une liaiſon néceſſaire, eſt la choſe qu'elles nous font connoître: or nos ſenſations ne nous font connoître que l'état actuel de notre ame. La ſenſation eſt un ſentiment, un ſentiment ne fait connoître que lui; nos ſenſations n'ont donc de rapport à rien qui ſoit hors de l'ame, elles ne ſont donc point liées aux corps ou à ce que nous appellons corps, comme à leur objet.

Il eſt bien étonnant qu'on prétende que les corps ſont l'objet de nos ſenſations, tandis qu'elles ne nous font rien connoître ſur la nature & ſur les propriétés des corps: que nous repréſentent-elles ſur les corps? eſt-ce la configuration des parties des corps étrangers, ou celle du nôtre? leur action ſur notre corps, ou ce qui s'y paſſe lorſqu'ils agiſſent ſur lui? Elles

nous laiſſent ſur tous ces objets dans une ſi profonde ignorance ; que tantôt nous rapportons nos ſenſations aux corps étrangers, & tantôt aux parties de notre corps, quoique tout ſoit égal. Nous rapportons, par exemple, la douleur à la main, & la couleur rouge à l'écarlate, quoique l'ébranlement cauſé par les raïons de la lumiere, ſoit auſſi-bien dans le fond de l'œil que l'ébranlement cauſé par un coup d'épée eſt dans la main percée : ainſi tout rapport des ſenſations à quelqu'objet extérieur à l'ame, eſt un jugement de l'ame, & non pas une repréſentation d'objets extérieurs.

On prétend, il eſt vrai, que nos ſenſations repréſentent le rapport des autres corps au nôtre ; mais c'eſt une erreur, nos ſenſations repréſenteroient ou ſuppoſeroient tout au plus un rapport à quelque choſe qui les produiroit ; mais non pas un rapport à des corps : à proprement parler, elles ne repréſentent pas même de rapport à quelque choſe d'étranger ; mais l'eſprit qui voit qu'il ne produit point ſes ſenſations, conclud que quelque choſe différente de lui, les produit, on ne peut trouver dans les ſenſations

d'autre repréſentation ; elles n'ont donc pas une liaiſon néceſſaire avec les corps comme avec leur objet. Voïons ſi elles ſont liées aux corps comme à leurs cauſes.

Dans le ſentiment qui diſtingue l'ame du corps, l'un & l'autre ſont deux ſubſtances eſſentiellement différentes, telles que chacune d'elles peut exiſter ſans l'autre, puiſqu'elles ne ſont ni cauſe ni modification l'une de l'autre. Toutes les modifications de chaque ſubſtance ſont indépendantes de l'exiſtence de l'autre ſubſtance, & il n'y a pas plus de liaiſon entre leurs modifications qu'entre celles d'un corps qui ſeroit à Paris, & les modifications d'un corps qui ſeroit à Pekin. Or, les ſentimens ne ſont que des modifications de l'eſprit, ou ſes affections : toutes les ſenſations de l'eſprit ſont donc poſſibles, en ſuppoſant qu'il n'y ait point de corps, & la liaiſon des ſenſations avec les corps diſparoît : on s'étonnera même qu'on ait imaginé une pareille liaiſon. Les Anciens, pour l'expliquer, avoient eu recours aux formes ſubſtantielles, & aux images détachées des corps & travaillées par l'intellect Agent, & ils

étoient peut être en cela plus conſéquens que les Modernes, qui reconnoiſſant qu'il n'y a dans les corps rien de ſemblable aux ſenſations, mettent pourtant une dépendance entre les ſenſations & les corps.

Tous ces principes ſont fondés ſur l'expérience; l'état des Frénetiques, & celui des Hypocondriaques, leurs erreurs, les illuſions du ſommeil, démontrent qu'il n'y a point de liaiſon néceſſaire entre les ſenſations & les corps : dans tous ces états l'ame a les mêmes perceptions qu'elle auroit ſi les corps étoient préſens. On prétend, il eſt vrai, que l'ame dans ces états, n'a perception des corps, que parceque le cerveau ſe trouve affecté, comme ſi les corps étoient préſens : mais du moins on conviendra qu'il n'y a de liaiſon certaine qu'entre nos ſenſations & un certain ébranlement des fibres du cerveau; ainſi, pour nous repréſenter tout le monde corporel, il n'eſt beſoin que de produire dans le cerveau quelques ébranlemens, & dès-lors on avoue que nos ſenſations ne ſuppoſent en rigueur, que notre propre corps, ou même notre cerveau; & comme nous ne connoiſſons notre cerveau que par

nos ſenſations, l'exiſtence du cerveau ſe trouve comme celle des autres corps, ou fauſſe, ou incertaine.

§ II.

Le rapport que nous faiſons de nos ſenſations aux corps, ne prouve point qu'il y ait des corps.

Le rapport que nous faiſons de nos ſenſations aux corps, eſt un jugement par lequel nous prononçons qu'il y a des corps, parceque nous avons des ſenſations, ainſi ce rapport ne prouve l'exiſtence des corps qu'autant qu'il eſt fondé en raiſon : ſi ce jugement étoit mal fondé, le rapport ſeroit faux ou incertain, & nous n'aurions aucune raiſon de croire qu'il y a des corps : ainſi on ne devroit pas prouver l'exiſtence des corps par ce rapport, on devroit prouver la vérité de ce rapport, ou la vérité de ce jugement; *il y a des corps, puiſque nous avons des ſenſations.* Mais il étoit impoſſible de prouver la vérité de ce jugement, elle dépend de la perception ou de l'évidence de la liaiſon de nos ſenſations avec les corps, & on ne peut avoir cette évidence, puiſqu'il n'y a point

en effet une liaiſon eſſentielle entre nos ſenſations & les corps.

On prétend, il eſt vrai, que ce rapport eſt moins un jugement & un acte de l'eſprît, qu'une impreſſion néceſſaire & invincible qui nous porte à regarder nos ſenſations comme dépendantes des corps : mais on ſe trompe, le P. Malebranche a fait voir que cette impreſſion n'eſt point néceſſaire, puiſque cette impreſſion n'eſt réellement qu'un jugement, & qu'il n'y a point ici un jugement néceſſaire, puiſqu'il n'y a point de liaiſon néceſſaire entre nos ſenſations & les corps, & que nous ne jugeons néceſſairement qu'une choſe eſt liée à une autre que lorſqu'il y a entre elles une liaiſon évidente.

C'eſt ſur ces principes que le Pere Malebranche a ſoutenu qu'il étoit poſſible que nous euſſions toutes les ſenſations que nous avons, quoiqu'il n'y eût point de monde corporel ; & M. Arnauld, malgré ſa pénétration & ſon humeur, n'oſa attaquer les raiſonnemens du P. Malebranche, & il ne réhabilita le raiſonnement de M. Deſcartes, qu'en faiſant intervenir la

ſouveraine vérité de Dieu & ſa bonté. L'uſage de la parole, la multiplicité des langues, les diſcours licentieux, l'art de l'écriture, l'hiſtoire, les livres contraires à la pudeur, ceux qui tendent à ébranler l'exiſtence de Dieu, prouvent l'exiſtence des corps, ſelon M. Arnauld, ou il faut reconnoître que Dieu eſt l'Auteur de tout ce que nous croïons voir (1).

La force de ces preuves, dépend donc de la ſuppoſition d'un Dieu vrai, bon & ſaint : M. Arnauld convient lui-même qu'abſolument parlant, Dieu pourroit donner à l'homme toutes les penſées qu'il rapporte aux corps, quoiqu'il n'y eût point de corps; mais il prétend que Dieu tromperoit alors, & c'eſt à ce point que M. Arnauld réduit toute la queſtion de l'exiſtence des corps ; » j'ai ſuppoſé, dit-il, dans » tous mes argumens, que quand il » n'y auroit que Dieu & mon eſprit, » il pouvoit, s'il le vouloit, cauſer » dans mon eſprit les perceptions des » corps, quoiqu'il n'y eût point de » corps ; mais j'ai prétendu qu'il ne

(1) Arnauld, des vraies & des fauſſes idées, ch. 28.

» pouvoit le vouloir ſans me trom-
» per (1).

Ainſi la certitude de la liaiſon entre les ſenſations & l'exiſtence des corps, a pour baſe la vérité & la bonté de Dieu, & n'eſt prouvée tout au plus que dans le ſentiment de ceux qui reconnoiſſent l'exiſtence d'un Dieu ſuprême diſtingué du monde. On admet donc ſans preuves l'exiſtence des corps & de l'étendue, puiſque ni la nature de nos ſenſations, ni le rapport que nous faiſons de nos ſenſations aux corps, ne prouvent l'exiſtence des corps.

CHAPITRE II.

Les phénomenes qu'on rapporte à l'étendue ne peuvent être produits par l'étendue.

NOUS éprouvons cinq ſortes de ſentimens que nous rapportons à l'étendue, le ſentiment de couleur, d'odeur, de goût, de ſon, de ſolidité, & les autres ſentimens qui naiſſent

(1) Arnauld, Défenſe contre la réponſe du P. Malebranche, ch. 23.

du tact ; nous rapportons tous ces ſentimens à des objets extérieurs à nous, nous jugeons que chacun de ces objets a des parties, & nous diſons à cauſe de cela, qu'il eſt étendu.

Tous les phénomenes de la nature n'offrent donc que de l'étendue modifiée ; nos ſentimens ne ſont pas conſtamment les mêmes, ils ſe ſuccedent & ſe combinent en mille manieres ; nous jugeons donc que les objets extérieurs par leſquels nous les croïons produits, changent de figure & de ſituation, & nous appellons mouvement ce changement prétendu des objets que nous regardons comme les cauſes de nos ſentimens.

Ce changement ou ce mouvement déplace les parties de l'étendue, les diviſe, les tranſporte avec des différences infinies, retarde leur tranſport & leur fait prendre mille figures. Ainſi, pour que les phénomenes ſur leſquels on appuie l'exiſtence des corps puſſent être produits par l'étendue, il faudroit que le mouvement de l'étendue fût poſſible, & que les effets du mouvement puſſent faire naître chez nous les ſentimens dont

nous les croïons la cauſe ; ces deux conditions ſont impoſſibles.

ARTICLE I.

Le mouvement de l'étendue eſt impoſſible.

Nous croïons qu'il y a des êtres étendus, nous croïons que ces êtres changent de place & de figure : il nous ſemble même que nous déplaçons quelquefois des parties de l'étendue ; alors nous éprouvons de la réſiſtance, nous croïons vaincre cette réſiſtance, & nous jugeons que ce qui déplace l'étendue eſt une force.

Nous n'éprouvons pas toujours une égale réſiſtance, & nous ne faiſons pas toujours les mêmes efforts pour déplacer l'étendue, nous jugeons de là que la force motrice a des dégrés.

Souvent l'étendue que nous croïons avoir déplacée, continue de changer de place, quoique nous ne paroiſſions plus agir ſur cette étendue ; nous avons donc cru que la force motrice quittoit l'étendue à laquelle nous l'avions appliquée, & paſſoit dans l'étendue qu'elle rencontroit.

Il eſt certain que la réalité du mou-

vement dépend de la réalité de cette force, & que ſi cette force eſt une chimere, l'étendue n'eſt, ni ne peut être en mouvement : examinons donc la nature de la force motrice.

S'il y a une force motrice, il faut qu'elle ſoit une ſubſtance, un attribut ou une modification; ſi elle eſt une ſubſtance, il faut que cette ſubſtance ſoit ou l'étendue même, ou une ſubſtance diſtinguée de l'étendue : ſi elle eſt un attribut, ou une modification, il faut qu'elle ſoit un attribut ou une modification d'une ſubſtance diſtinguée de l'étendue, ou qu'elle ſoit l'attribut ou la modification de l'étendue; dans tous ces cas la force motrice ne peut avoir de réalité qu'autant qu'elle peut ſe concilier avec les phénomenes du mouvement. Voïons quels ſont ces phénomenes.

Une bille d'yvoire eſt en repos ſur un Billard, je la frappe, & elle eſt en mouvement; je peux la frapper plus ou moins fort, & elle ſera alors tranſportée plus ou moins rapidement, & frappera plus ou moins fortement le corps qu'elle rencontrera. Si elle rencontre une boule de terre molle & en repos, elle l'entraînera; ſi la boule

de terre molle eſt en mouvement, & qu'elle aille ſelon la même direction, mais plus lentement, elle accélerera ſon mouvement, & elles marcheront de compagnie; ſi la boule de terre molle eſt en mouvement ſelon une direction contraire, il pourra arriver qu'elle ſoit vaincue par la boule d'yvoire, & qu'elle ſoit entraînée du même côté; mais il pourra auſſi arriver qu'elle vaincra la boule d'yvoire & qu'elle l'emportera : ces deux boules après s'être mues enſemble, ceſſeront enfin de ſe mouvoir & rentreront dans l'état de repos d'où je les ai tirées. Voïons d'après ces phénomenes, qu'elle doit être la nature de la force motrice.

Puiſque la force motrice paſſe de ma main dans la bille en repos, elle n'eſt pas un attribut ou une modification, car elle ſeroit un attribut ou une modification de moi qui la communique, ou de la bille qui la reçoit; elle ne peut être un attribut ni une modification de moi qui la communique, car l'attribut eſt inſéparable de la choſe dont il eſt attribut, & la modification n'étant que la choſe même exiſtante de telle ou telle maniere, il eſt

impoſſible qu'une modification paſſe d'un être dans un autre.

Puiſque la boule étoit en repos & qu'elle perd le mouvement que je lui avois communiqué, il eſt bien clair que la force motrice que je lui ai communiquée, & qu'elle a reçue, ne peut être ni ſon attribut ni ſa modification.

Les phénomenes du mouvement ne permettent donc pas de regarder la force motrice comme un attribut ou comme une modification : il faut donc, ſi elle exiſte, qu'elle ſoit une ſubſtance, & ſi elle eſt une ſubſtance, il faut qu'elle ſoit ou de l'étendue ou un eſprit, & l'un & l'autre eſt impoſſible.

§ I.

La force motrice n'eſt point un corps.

Si la force motrice eſt un corps, il faut qu'elle ſoit ou l'étendue même, dont les corps que nous voïons ſont formés, ou une étendue plus ſubtile qui les pénétre & les agite.

On ne peut dire que la force motrice ſoit l'étendue même ou la matiere des corps que nous voïons, puiſque

nous voïons les corps paſſer du repos au mouvement, & du mouvement au repos; il faut donc que la force motrice ſoit diſtinguée des corps que nous voïons en mouvement.

Si la force motrice eſt diſtinguée de l'étendue ou des corps que nous voïons en mouvement, il faut qu'elle ſoit une étendue plus ſubtile que celle que nous voïons, une étendue qui pénétre les corps & qui les agite; mais cette ſuppoſition ne peut ſe concilier avec les phénomenes du mouvement: car il faut néceſſairement ſuppoſer que cette étendue ou corps ſubtil eſt eſſentiellement agité, puiſque s'il n'étoit pas eſſentiellement agité, on n'auroit pas le principe du mouvement; or, il eſt impoſſible qu'une ſubſtance, un fluide eſſentiellement agité qui pénétre les corps, produiſe le mouvement comme il ſe produit: car, ſi cette étendue ſubtile eſt eſſentiellement agitée & ſi elle pénétre tous les corps, elle devroit ſortir continuellement du corps qu'elle auroit pénétré, ſe répandre tout autour de ce corps, & agiter toute l'étendue environnante; ainſi lorſqu'un corps extrêmement agité ſeroit à un pouce de diſtance d'un autre

corps en repos, & plus petit ou égal, il devroit le mouvoir, cependant le corps le plus rapide n'en meut un autre que quand il le frappe.

Si le choc eſt néceſſaire pour que la force motrice paſſe d'un corps dans un autre, la force motrice communiquée devroit être proportionnée à la quantité des parties frappées dans le choc. Ainſi une boule qui n'en frappe une autre que dans un point, ne devroit pas lui communiquer autant de mouvement qu'un cube de même maſſe en communiqueroit à un autre cube : cependant l'expérience apprend que ſi deux cubes & deux boules ont des maſſes & des viteſſes égales, les quantités de mouvement communiqué ſont égales, quoique la boule ne frappe qu'en un point, & le cube dans une beaucoup plus grande partie de ſa ſurface.

Si la force motrice eſt une étendue ſubtile, la poudre à canon qui produit de ſi prodigieux effets, ne les produit que par la grande quantité de parties ſubtiles qu'elle renferme, c'eſt donc une matiere ſubtile que le feu fait ſortir de la poudre, & qui paſſe dans la bale qu'elle met en mouve-

ment; mais pourquoi ne passe-t'elle pas de la bale dans l'air? pourquoi entre-t-il plus de cette matiere motrice dans une grosse boule que dans une petite? pourquoi en entre-t-il moins dans une bale de métal creux ou de bois, que dans une boule de métal solide?

Ce ne sont pas là les seules difficultés de cette matiere subtile qu'on prétendroit être la force motrice; pourquoi cette étendue est-elle plus subtile que l'autre? pourquoi est-elle en mouvement, ou du moins pourquoi est-elle seule en possession de la force motrice? Voilà autant de suppositions, dont les Partisans de ce sentiment ne peuvent donner de raison suffisante. La force motrice ne peut donc être une étendue plus subtile que l'étendue des corps sensibles.

§ II.

La force motrice ne pourroit être un esprit.

On ne peut considerer dans un esprit que ses perceptions & sa volonté; il faut donc que la force motrice soit,

ou une perception, ou un acte de la volonté de l'esprit.

Il est certain que les perceptions ne sont point une cause motrice, la perception suppose son objet, & ne le fait pas ; c'est une impression reçue dans l'être appercevant.

Si la force motrice est un acte de la volonté de l'esprit, il faut que la volonté de l'esprit agite l'étendue sans agir sur elle, ou en y agissant ; ou enfin, parceque sa volonté communiqueroit à la matiere la force motrice.

Si l'esprit n'agit pas sur l'étendue, la force motrice n'ajoûte rien à l'étendue, elle fait seulement qu'elle existe successivement dans différens points de l'espace ; & pour admettre cette supposition, il faut qu'elle s'accorde avec les phénomenes du mouvement.

Les Anciens renversoient les murailles avec des masses énormes, nos boulets de canon produisent les mêmes effets ; puisque le boulet de canon produit un effet égal à celui du bélier, une petite masse peut faire autant d'effort qu'une plus grande, & la force motrice peut être aussi grande dans

dans une petite étendue que dans une grande; la force motrice eſt donc dans l'étendue, mais elle n'eſt pas l'étendue; le même boulet de canon qui, jetté par la main d'un homme, n'iroit pas à dix pas de ſa cauſe motrice, lancé par la poudre ou par un autre reſſort, fait bréche aux corps les plus ſolides; la même étendue peut donc contenir plus ou moins de force motrice : le mouvement n'eſt donc pas ſeulement le paſſage ou l'exiſtence ſucceſſive d'un corps dans différentes parties de l'étendue, mais un effort plus ou moins grand du corps; & la force motrice, eſt un être qui s'unit à l'étendue, & qui l'applique avec plus ou moins d'effort dans les différentes parties de l'eſpace.

L'eſprit ne pourroit donc mouvoir l'étendue qu'en agiſſant ſur elle; cette ſuppoſition s'accorderoit peut-être avec les phénomenes du mouvement, mais elle ne s'accorderoit pas avec la nature de l'eſprit.

Lorſqu'un corps eſt en mouvement, toutes & chacune des parties de ce corps ſont en mouvement; l'applatiſſement d'une boule de terre molle qu'on jette contre un mur, un globe

qui roule ſur un plan, ſuppoſent néceſſairement que toutes les parties d'un corps tranſporté ſont en mouvement, & qu'elles ont chacune une force égale.

La force motrice eſt donc appliquée à chacune des parties du corps en mouvement; l'eſprit agiroit donc ſur chacune des parties du corps s'il étoit la cauſe motrice, il ſeroit donc répandu dans toutes les parties & uni à chacune d'elles, il les quitteroit ou y reviendroit : cet eſprit auroit donc des parties comme l'étendue & autant que l'étendue, l'eſprit moteur ne ſeroit donc point différent de la matiere ſubtile qu'on a réfutée, s'il étoit vrai que l'eſprit moteur agît ſur les corps.

L'eſprit ne peut d'ailleurs produire le mouvement ſans agir ſur l'étendue; s'il produit le mouvement de l'étendue, il faut donc que ce ſoit en produiſant la force motrice dans l'étendue : mais on a fait voir que la force motrice ne peut appartenir à l'étendue, ni comme attribut, ni comme propriété, ni comme modification; un eſprit ne peut donc mettre la matiere en mouvement en lui commu-

niquant la force motrice, il ne peut d'ailleurs la mouvoir en agiſſant ſur elle ou ſans agir ſur elle : un eſprit ne peut donc être la cauſe ou le principe du mouvement ; l'étendue ne peut contenir elle-même la force motrice, cette force motrice eſt donc impoſſible, il n'y a donc point de mouvement, les phénomenes qui ont fait imaginer l'étendue ne ſont que des apparences qui n'exiſtent que dans l'eſprit.

ARTICLE II.

En ſuppoſant que le mouvement de l'étendue fût poſſible, il ne pourroit produire les ſentimens dont nous le croïons la cauſe.

Nous éprouvons des ſenſations de couleur, d'odeur, de ſon, &c. chacun de ces ſentimens a des dégrés & peut devenir un plaiſir ou une douleur, c'eſt la ſucceſſion ou le mélange de ces différens ſentimens qui nous rend heureux ou malheureux : pour juger ſi le mouvement de l'étendue produit ces ſentimens, il faut donc rechercher ſi le mouvement de l'étendue peut faire naître le plaiſir ou la douleur dans un

eſprit, avec des variétés infinies, & le rendre heureux ou malheureux.

Le mouvement ne peut produire dans l'étendue que des diviſions, tous les effets du mouvement ſont donc des figures différentes, qui changent plus ou moins rapidement : ainſi le mouvement ne produit des ſentimens de plaiſir ou de douleur, que par les figures qu'il fait prendre à l'étendue ; ce ſont donc, à proprement parler, les figures qui produiſent des ſentimens agréables ou déſagréables, du plaiſir ou de la douleur.

Si l'eſprit n'avoit aucune perception des figures, elles ne produiroient aucun effet ſur l'eſprit ; c'eſt donc la perception des figures de l'étendue qui produit les ſentimens de plaiſir ou de douleur ; ſi les figures de l'étendue ſont cauſe de nos ſenſations, il faut donc que l'eſprit puiſſe appercevoir les figures de l'étendue, & que la perception des figures de l'étendue puiſſe produire le plaiſir ou la douleur, ce qui eſt faux.

La perception eſt une impreſſion faite ſur l'eſprit, l'eſprit ne peut donc appercevoir que ce qui peut agir ſur lui, ou l'affecter, & rien de ce qui ne peut

agir ſur l'eſprit, ne peut en être apperçu : or, le mouvement & l'étendue ne peuvent agir ſur l'eſprit ; car le mouvement & l'étendue ne font impreſſion que par l'application des parties de l'étendue, ſur un objet qui réſiſte à leur action ; l'eſprit ne pourroit donc être affecté par l'étendue en mouvement, qu'autant qu'il offriroit à l'action de l'étendue des parties & de la réſiſtance ; alors l'eſprit ſeroit lui-même une étendue ſolide, ce qui eſt faux.

Tous ceux qui reconnoiſſent la diſtinction de l'ame & du corps, doivent reconnoître ces vérités ; c'eſt ſur ces principes que le P. Malebranche a imaginé un monde intelligible qui étoit l'objet immédiat de nos perceptions, & qu'il a ſoutenu que le monde corporel n'eſt pas viſible. Ce fut en ſuivant ces mêmes principes qu'il ſoutint que nous ne connoiſſions l'exiſtence des corps que par la foi ou par la révélation : s'il eût été plus conſéquent, il auroit ſoutenu que nous ne pouvions connoître même, par la révélation, s'il y a des corps & de l'étendue diſtinguée des perceptions de l'eſprit, puiſque les raiſons qui prou-

vent que nous ne pouvons voir l'étendue, prouvent auſſi que Dieu même ne peut l'appercevoir. Mais les Fataliſtes qui ne reconnoiſſent point la révélation, n'ont pas beſoin de toutes ces conſéquences : il leur ſuffit qu'il ſoit impoſſible que l'étendue agiſſe ſur l'eſprit, car dès-lors il eſt impoſſible que le mouvement de l'étendue produiſe les ſentimens dont on croit qu'il eſt la cauſe, & l'on n'a plus de raiſon de ſuppoſer qu'il y ait de l'étendue & du mouvement.

Mais quand il ſeroit vrai que l'étendue peut agir ſur l'eſprit, & que l'eſprit peut appercevoir tout ce que le mouvement produit dans l'étendue, je veux dire les figures, cette perception ne pourroit produire des ſentimens de plaiſir ou de douleur, car la perception d'une figure n'eſt que la perception des bornes d'une portion d'étendue : or, la perception des bornes d'une portion d'étendue n'eſt point une douleur, ou un plaiſir, & ne peut faire naître ces ſentimens dans l'eſprit.

Je dis premiérement, que la perception des bornes d'une portion d'étendue n'eſt point un plaiſir, ou une

douleur ; la perception des bornes de l'étendue ne peut renfermer que ce qui eſt dans l'étendue même qu'on apperçoit, & le plaiſir ou la douleur ne ſont point une partie de l'étendue, mais un ſentiment de notre ame.

Je dis, en ſecond lieu, que la perception des figures de l'étendue ne peut faire naître chez nous des ſentimens de plaiſir ou de douleur ; car alors la perception de la figure ſeroit la cauſe du ſentiment de plaiſir ou de douleur, & par conſéquent la même figure produiroit dans tous les eſprits les mêmes ſentimens, ce qui eſt contraire à l'expérience générale ; d'ailleurs une grande partie de nos ſens eſt frappée, & nous ſommes affectés de plaiſir ou de douleur ſans ſavoir ni quelle eſt la figure du corps qui nous frappe, ni quelle eſt ſa maſſe : voïons-nous, par exemple, les corps que nous regardons comme la cauſe des odeurs ? y a-t-il, entre leur action & le ſentiment de l'odeur quelque rapport ?

Le mouvement de l'étendue ne peut donc produire les ſentimens dont nous croïons qu'il eſt cauſe ; le mouvement de l'étendue eſt d'ailleurs im-

poſſible ; les phénomenes qu'on croit produits par l'étendue, ne peuvent donc lui appartenir.

CHAPITRE III.

Une étendue diſtinguée de notre eſprit, eſt impoſſible.

NOUS éprouvons des ſentimens que nous rapportons à des objets extérieurs, chacun de ces ſentimens en renferme pluſieurs autres : ainſi, par exemple, un morceau d'écarlate produit un ſentiment, que nous appellons ſenſation de rouge, & ce ſentiment total renferme pluſieurs ſentimens ſemblables entre eux. Tous ces ſentimens exiſtent à la fois dans l'ame ; puiſque nous rapportons ces ſentimens à des objets extérieurs, nous jugeons que ces objets extérieurs exiſtent hors de nous en même tems, & tous enſemble. Nous ne pouvons ſuppoſer que ces objets exiſtent hors de nous en même tems, ſans ſuppoſer de l'ordre entre eux, & ſans les concevoir rangés les uns auprès des autres, & diſtingués entre eux : s'il y a ordre

& distinction dans les parties de ces objets, il y a haut & bas, droit & gauche ; en un mot, longueur, largeur & profondeur, c'est-à-dire, étendue.

Toutes les parties qui forment l'étendue, paroissent avoir elles-mêmes des parties, l'étendue est donc un être essentiellement composé. Tout composé a nécessairement des élémens, par la réunion desquels il existe : s'il y a de l'étendue hors de notre esprit, elle n'existe donc que par ses élémens.

Ces élémens sont nécessairement composés eux-mêmes, ou simples, & s'il étoit impossible que l'étendue eût pour élémens des êtres composés ou des êtres simples, il est certain qu'une étendue distinguée de notre esprit seroit une chimere, une chose impossible ; or, il paroît que l'étendue ne peut avoir pour élémens, ni des êtres composés, ni des êtres simples.

ARTICLE I.

L'étendue ne pourroit avoir pour élémens des êtres composés.

SI un être composé est impossible,

l'étendue ne peut avoir pour élémens des êtres compoſés, & il eſt certain qu'un être compoſé eſt impoſſible.

Tous les êtres ſont des ſubſtances, des attributs ou des modifications : il faut donc qu'un être compoſé ſoit une ſubſtance, un attribut ou une modification.

L'être compoſé ne peut être une ſubſtance, car l'être compoſé n'exiſte que par ſes parties ; ainſi, s'il étoit une ſubſtance, cette ſubſtance n'exiſteroit que par ſes parties, ce qui eſt impoſſible, car chacune de ces parties exiſteroit en elle-même, ou dans un autre ; ſi elle exiſtoit en elle-même, elle ſeroit une ſubſtance, & par conſéquent l'étendue qui n'exiſte que par la multiplicité de ſes parties, ſeroit, non pas une ſubſtance, mais un aggrégé ou un amas de ſubſtances.

Si l'on dit qu'aucune de ces parties n'exiſte en elle même, elle exiſte donc dans un autre ; elle eſt donc une modification ; & comme l'étendue n'exiſte que par la multiplicité de ſes parties unies, il n'y auroit rien dans l'étendue qui exiſtât en ſoi-même, rien que l'on pût regarder comme une ſubſtance ; à moins qu'on ne dît que l'u-

nion de ces parties en fait une ſubſtance, ce qui ſeroit une autre abſurdité ; car il eſt impoſſible que de l'aſſemblage de choſes dont chacune exiſte eſſentiellement dans une autre, il en réſulte un être qui exiſte en lui-même. Ainſi quand l'union de ces parties ajouteroit quelque choſe aux parties, elle ne pourroit en faire naître une ſubſtance ; d'ailleurs il eſt évidemment faux que l'union de ces parties puiſſe ajoûter quelque choſe aux parties unies ; l'union de ces parties n'eſt qu'un pur accident, une relation totalement extérieure qui ne change rien à la nature de ces parties, puiſque pour être unies, elles n'en ſont pas moins exiſtentes les unes hors des autres : or, une pareille union ne peut ajoûter aux parties ou aux élémens dont nous parlons, ce qui leur manquoit pour qu'il ſe trouvât une ſubſtance dans cet amas de parties, puiſqu'elle laiſſe cette partie comme elle ſeroit s'il n'y en avoit point d'autre ; l'être compoſé ne peut donc être une ſubſtance.

Un être compoſé ne peut être un attribut ou une modification, car la modification ne pouvant exiſter que

dans la ſubſtance, il faudroit que la ſubſtance fût le ſujet de l'attribut ou de la modification compoſée, & par conſéquent qu'elle ſe trouvât ſous chacune des parties de l'attribut ou de la modification, ce qui eſt impoſſible; car, ou la ſubſtance ſe trouveroit toute entiere ſous chacune des parties de la modification, ou il n'y en auroit qu'une partie : on ne peut dire qu'il n'y auroit qu'une partie de la ſubſtance, ſous chacune des parties de la modification, on ſuppoſeroit une ſubſtance compoſée, ce qui eſt abſurde.

Il faudroit donc que la ſubſtance ſe trouvât ſous chacune des parties de la modification compoſée, & alors on auroit un être ſimple, qui ſans ſe multiplier, exiſteroit à la fois ſous des parties eſſentiellement différentes; puiſque l'étendue eſt eſſentiellement diviſible; les élémens de l'étendue ſeroient diviſibles, & comme ils exiſtent dans la ſubſtance & ne peuvent exiſter ſans elle, il faudroit néceſſairement que cette ſubſtance fût diviſible & compoſée, quoique ſimple : l'étendue ne peut donc avoir pour élémens des êtres compoſés.

ARTICLE II.

L'étendue ne peut avoir pour élémens des êtres ſimples.

L'étendue eſt compoſée de parties unies & diſtinctes ; ainſi ſi l'étendue a pour élémens des êtres ſimples, il faut que des êtres ſimples unis puiſſent produire l'étendue avec toutes les propriétés que nous lui connoiſſons, ou que l'eſprit, en appercevant les êtres ſimples, puiſſe éprouver tout ce que nous rapportons à l'étendue. Lorſqu'on a expoſé le ſentiment des Philoſophes qui croient que l'être néceſſaire a une étendue ſolide & matérielle, on a prouvé qu'il étoit impoſſible que des êtres ſimples formaſſent l'étendue (1) ; il reſte donc à examiner ſi l'eſprit, en appercevant des êtres ſimples, peut éprouver tout ce que nous rapportons à l'étendue : puiſque les êtres compoſés ſont impoſſibles, il faut que l'eſprit ſoit un être ſimple ; or, il eſt impoſſible qu'un être ſimple en appercevant d'autres êtres ſimples, éprouve ce que nous rapportons à l'étendue.

On concevroit dans ce ſentimen

(1) Ci-deſſus, l. 1, ſection 2. ch. 1. art. 1.

l'étendue comme un amas d'une infinité d'êtres ſimples, & il faudroit que l'eſprit, pour appercevoir de l'étendue, réunît ces êtres ſimples, ou apperçût à la fois pluſieurs de ces êtres: il eſt impoſſible qu'un être ſimple apperçoive pluſieurs êtres à la fois, parceque l'eſprit ne peut appercevoir les objets diſtingués de lui, qu'autant qu'ils agiſſent ſur lui, enſorte que leur action ne ſe confonde pas; or, il eſt impoſſible que l'action de pluſieurs êtres ne ſe confonde pas dans un être ſimple. L'eſprit ne peut donc appercevoir à la fois pluſieurs êtres ſimples, il ne peut les réunir, ni par conſéquent appercevoir de l'étendue en les réuniſſant par ſa perception.

L'eſprit n'apperçoit pas ſeulement de l'étendue, il découvre dans l'étendue mille variétés & des mouvemens en tout ſens, il compare les mouvemens & les différences de l'étendue: s'il voïoit toutes ces choſes dans l'étendue, il ne pourroit les appercevoir que par l'impreſſion que les amas des êtres ſimples peuvent faire ſur lui, il recevroit donc ces impreſſions s'il y avoit en effet de l'étendue hors de l'eſprit; or, comment ces

impreſſions pourroient-elles ſe faire ſur un être ſimple ?

Si l'étendue étoit effectivement l'objet ou la cauſe des ſentimens que nous lui rapportons, elle produiroit donc dans l'eſprit les ſentimens de plaiſir & de douleur qu'il éprouve ; l'action de l'étendue ou des êtres ſimples ſur l'eſprit changeroit donc ſon état intérieur ; mais peut-on ſuppoſer un pareil changement dans un être ſimple ? l'action de l'étendue eſt un mouvement, & le mouvement ne produit du changement qu'en déplaçant des parties ; or, il n'y a rien dans l'être ſimple qui puiſſe ſe déplacer : l'action de l'étendue ne peut donc changer l'état intérieur de l'eſprit, la réunion des êtres ſimples ne peut donc produire une étendue capable d'exciter dans l'eſprit les ſentimens qu'il éprouve.

Enfin, comment l'eſprit étant un être ſimple ; & ne pouvant appercevoir les êtres étrangers que par leur impreſſion ſur lui ; comment, dis-je, cet être pourroit-il appercevoir en même-tems des mouvemens contraires ? il eſt donc impoſſible que l'eſprit en appercevant des êtres ſimples,

éprouve les ſentimens que nous rapportons à l'étendue. C'eſt ſur ces principes que Malebranche & Leibnitz ont nié toute communication entre les eſprits & les corps ; Malebranche croïoit même que l'ame ne pouvoit avoir plus d'une perception à la fois, & Dieu ſeul pouvoit, ſelon ce Métaphyſicien, produire cette impreſſion dans l'ame ; Leibnitz reconnoiſſoit que ſes monades ne pouvoient agir phyſiquement les unes ſur les autres, & avoit imaginé dans les monades, un principe intérieur de changement, qui ſervît de fondement à l'harmonie préétablie.

Il paroît donc certain que les êtres ſimples ne peuvent être les éléments des corps, & que ces êtres ne peuvent produire dans l'eſprit, les ſentimens qu'il rapporte à l'étendue.

SECTION II.

Une ſubſtance ſpirituelle peut appercevoir tous les phénomenes que nous appercevons, quoiqu'il n'y eût ni étendue, ni corps.

NOUS croïons qu'il y a des ſubſtances étendues, figurées, colorées, ſolides, &c. qui forment par leurs arrangemens, & par leurs mouvements, ce que nous appellons le monde viſible : nous croïons même que notre eſprit eſt uni à une portion d'étendue que nous nommons notre corps, & que ce corps nous met en commerce avec les autres corps. Pour expliquer tous ces phénomenes, ſans ſuppoſer qu'il y ait une étendue diſtinguée de notre eſprit, on prouvera, 1°. que nous pouvons avoir toutes les ſenſations que nous avons, quoiqu'il n'y ait point de corps : 2°. qu'un eſprit qui éprouveroit toutes les ſenſations que nous éprouvons, ſuppoſeroit qu'il y a des ſubſtances étendues, figurées, ſolides, quoiqu'en effet il

n'y eût point de semblables substances ; 3°. enfin, que le même esprit jugeroit qu'il est uni à un corps, qui le met en commerce avec les différens corps que le monde renferme, & qui dans leurs mouvemens, suivent des loix, qui de ce monde, forment un spectacle plein d'ordre & d'harmonie.

CHAPITRE I.

Il est possible que nous éprouvions les sensations que nous éprouvons, quoiqu'il n'y ait point de corps.

SUPPOSONS un homme bien constitué, & dans les veines duquel le sang soit dans la quantité, & avec la chaleur nécessaire pour entretenir l'œconomie animale. Supposons que cet homme soit privé de tous les sens par une paralysie répandue sur tous les nerfs qui aboutissent aux organes extérieurs du sentiment : cet homme ne seroit point différent d'une plante, il végéteroit & n'auroit, ni sensations, ni idées, parceque le mouvement intérieur du corps est insensible lorsqu'on se porte bien.

Suppoſons que les organes de cet homme ſe délient ſucceſſivement, & voïons ce qui ſe paſſera dans ſon ame. Je ſuppoſe que l'obſtruction qui rendoit les nerfs du tympan inébranlable aux vibrations de l'air, ſoit levée; l'homme que nous examinons aura la perception de ſon exiſtence, mais il n'aura aucune idée de la qualité ſenſible qui lui aura fait ſentir ſon exiſtence; s'il pouvoit refléchir ſur cette cauſe, il la regarderoit peut-être comme ſa cauſe créatrice; puiſque n'aïant aucune idée d'une exiſtence précédente, il regarderoit le commencement de ſa perception, comme le commencement de ſon exiſtence, & la cauſe qui auroit produit cette perception, comme la cauſe de ſon exiſtence; & ſi en refléchiſſant, il pouvoit ſe perſuader qu'il eſt une ſubſtance, il croiroit qu'il eſt une ſubſtance qui a commencé; il croiroit qu'en effet il eſt créé, & qu'il ſeroit ſorti du néant par l'impreſſion du ſon qui auroit frappé ſon oreille, il n'auroit point d'autre idée du ſon ou de l'action qui lui auroit fait connoître ſon exiſtence.

Mais rendons cet homme incapable de refléchir, & ſuppoſons que les vi-

brations imprimées à ſon tympan, ſoient uniformes & continues, il eſt certain que cet homme n'aura point d'autre perception que celle du ſon : cet homme ſera bien éloigné d'imaginer un corps fluide dans lequel s'excitent des vibrations, un nerf qui les tranſmet au cerveau, & une ame qui les apperçoit : le ſon ne ſeroit donc pour cet homme qu'un ſentiment, tout ce que l'idée de ſon renferme de plus, eſt l'ouvrage de la reflexion dont notre paralitique eſt incapable.

Notre paralytique avec un corps & ſa perception de ſon, ſe croira ſeul dans le monde, ou pour parler plus exactement, il ne penſera à rien, parceque toute penſée qui va au-delà du ſentiment actuel de l'exiſtence, eſt une reflexion & le ſouvenir d'une exiſtence paſſée, qui n'a point lieu dans l'homme que nous examinons, puiſque nous le ſuppoſons ſans mémoire.

Les obſtructions de l'odorat levées, lui donneront un nouveau ſentiment ; mais comme nous ſuppoſons ce paralytique ſans mémoire, il n'aura qu'une perception de plus, & paſſera de l'une à l'autre, ou les éprouvera conſtamment, ſans les comparer & ſans

refléchir, ni ſur ces ſentimens, ni ſur leurs cauſes; certainement il ne penſera pas que ce ſentiment ſoit cauſé par une atmoſphere de petits corps extrêmement déliés, qui vont heurter ſon nez, & en ébranler les fibres.

Si la langue de cet homme devient ſenſible, & qu'on mette deſſus quelque grain de ſel, il aura une ſaveur, un goût, & ne penſera pas qu'il ait une langue, qui tranſmet à un cerveau l'action du ſel.

Ouvrons les yeux de cet homme; un nouveau ſentiment, ou plutôt mille ſentimens confus s'exciteront dans ſon ame ſans l'étonner, parcequ'il les éprouvera ſans les comparer.

Le tact bien diſpoſé augmentera ſes perceptions, ou ſes manieres d'être, ſans l'éclairer ſur les cauſes qui l'ont ainſi affecté.

En rendant ainſi ſucceſſivement aux organes de cet homme leur ſenſibilité, nous aurons un être qui éprouvera ou recevra différentes impreſſions, ſans former ſur leur cauſe & ſur leur origine aucun raiſonnement, ſans imaginer hors de lui des corps, & ſans leur rapporter ſes ſentimens.

Après avoir donné aux organes de

mordicante qui couloit deſſus, & cette impreſſion ſeroit vraiſemblablement un ſentiment agréable, ou du moins abſolument différent de celui que cauſoit la ſalive. Cet homme qui n'avoit eu que des perceptions, pourroit donc devenir capable de plaiſir, de douleur, & d'action.

Si l'homme que nous ſuppoſons n'avoit point de mémoire, il paſſeroit du plaiſir à la douleur, & s'approcheroit ou s'éloigneroit d'un objet toujours déterminé par le ſentiment direct, & jamais par la reflexion. Cet homme ſeroit une eſpece de plante détachée du reſte de la nature, & qui s'approcheroit des objets propres à le nourrir, comme le fer s'approche de l'aimant, ou comme la racine d'une plante cherche dans le ſein de la terre, les ſucs propres à la nourrir.

Si un homme après avoir vêcu quelque tems dans cet état, acqueroit tout-à-coup le ſens de la mémoire; comme les ſentimens de cet homme ſe ſuccéderoient, il éprouveroit des ſentimens agréables qu'il ne pourroit fixer, & des ſentimens deſagréables qui naîtroient malgré lui; par cela même, qu'il ne pourroit ni fixer, ni

éviter ces ſentimens, il ſeroit porté à juger qu'ils ſont produits par des êtres étrangers, & à refléchir ſur ces êtres, qui, quoiqu'étrangers à lui, ſeroient pourtant la ſource de ſon bonheur, & ſa reflexion ſur ſes ſenſations feroit naître dans ſon eſprit tout le ſyſtême du monde corporel.

En ouvrant les yeux, il éprouveroit à la fois pluſieurs ſentimens ſemblables, ou il verroit pluſieurs objets qui agiroient ſur ſes yeux, conſtamment & uniformément: comme ces objets exciteroient des ſentimens ſemblables & qu'il ne pourroit les diſtinguer, il regarderoit ces objets comme aïant des parties unies, il acquéreroit l'idée de l'étendue.

Sa main portée ſur un fruit qu'il auroit ſous les yeux, lui feroit voir que l'objet étendu eſt ſolide, & qu'il réſiſte, il acquéreroit l'idée d'une étendue ſolide.

Ce même fruit porté à ſa bouche exciteroit le ſentiment, qu'on nomme goût, & il croiroit qu'il eſt ſavoureux; il acquéreroit ainſi ſur les corps toutes les idées que nous avons, la connoiſſance des loix du mouvement, & celle de tous les phénomenes.

L'homme

L'homme dont nous avons délié les organes ne connoiſſoit point de corps avant que ſes organes fuſſent ſenſibles : ce n'eſt donc que par les impreſſions faites ſur les organes, qu'il les a connus.

Mais qu'eſt-ce que cette impreſſion ? un ébranlement des fibres de ces organes, qu'il étoit poſſible de produire ſans l'action des corps ; & comme c'eſt par ces impreſſions que l'homme a été conduit à l'exiſtence des corps, il eſt viſible que cet homme avec ſon corps ſeul, pourroit éprouver tout ce qu'il a rapporté à des corps diſtingués du ſien ; les rêves & les viſions le prouveroient, ſi l'on en doutoit.

Il ne ſuffiſoit pas d'ébranler les fibres des organes, pour faire connoître à cet homme qu'il y avoit des corps, il falloit exciter dans ſon ame des ſentimens.

Nous avons vû naître tous ces ſentimens, ſans qu'aucun lui ait fait connoître, ni le corps auquel on le rapporte, ni l'ébranlement de l'organe, par le moïen duquel on le croit excité : ce n'eſt donc point par une action immédiate des corps ou des organes

ſur l'ame, que les ſenſations qu'elle éprouve ſont produites ; elles dépendent d'une cauſe eſſentiellement différente de l'action des corps, ou de celle des organes, elles pourroient donc exiſter dans l'ame, ſans qu'il y eût aucun corps ; nos ſenſations ſont donc des modifications de notre ame, abſolument indépendantes des corps, & de la matiere ; la matiere & les corps, n'ont donc avec le ſujet qui éprouve les ſenſations, aucune proportion ; ces ſenſations ont donc une cauſe eſſentiellement différente des corps, elles pourroient donc exiſter, quoiqu'il n'y eût aucun corps. Ces principes ne peuvent être conteſtés par les Philoſophes, qui croient que l'ame eſt une ſubſtance eſſentiellement différente de l'étendue ; les corps ſelon eux, ne ſont que des cauſes occaſionnelles de nos ſentimens, & par conſéquent elles peuvent exiſter, quoiqu'il n'y ait point de corps.

CHAPITRE II.

L'ame qui éprouveroit les ſenſations que nous éprouvons, ſuppoſeroit qu'il y a des ſubſtances étendues, figurées, diviſibles, &c. & telles que nous imaginons les corps, quoiqu'en effet il n'y eût point de corps.

LORSQUE nous prononçons le mot de corps, l'eſprit conçoit l'idée de l'étendue, de figure, de couleur, de mobilité, &c. qu'il réunit, & il nomme idée du corps cette réunion, ou cet aſſemblage d'idées, & corps, ce en quoi il juge que réſide la figure, la mobilité, la peſanteur.

Ainſi l'idée du corps n'eſt que l'aſſemblage, ou la réunion des idées d'étendue, de figures, de peſanteur, &c. & le corps n'eſt que le ſujet dans lequel nous jugeons que réſide la figure, la mobilité, &c. ce ſujet eſt une chimere qu'il étoit naturel à l'eſprit d'imaginer. Il eſt certain que parmi nos ſenſations; il y en a qu'il n'eſt point en notre pouvoir d'éviter, ou de nous procurer. Nous ne voïons point com-

ment ces ſenſations ſe ſuccedent & ſe produiſent les unes les autres, ou comment elles ſortent du fond même de notre être, parceque nous ne connoiſſons notre exiſtence, que par des ſentimens particuliers, & que la cauſe intérieure, ou la néceſſité qui les fait naître, n'étant pas un ſentiment particulier, on ne peut l'appercevoir, ni par conſéquent, lui rapporter les ſentimens que l'on éprouve.

L'eſprit ne regarde pas ces ſentimens comme des effets de ſon choix, ou de ſa volonté, puiſqu'il en éprouve de fâcheux qu'il ne peut éviter, & d'agréables dont il ne peut prolonger la durée ; l'eſprit a donc des ſentimens qui ſont produits en lui-même, & qu'il ne voit produits, ni par la néceſſité de ſon être, ni par ſa propre volonté.

L'eſprit qui voit un effet qu'il ne produit point, & qu'il ne voit point naître de la néceſſité de ſon être, attribue naturellement cet effet à une cauſe étrangere & diſtinguée de lui.

La notion de cauſe en général, n'offre à l'eſprit qu'un objet vague & confus, il ne conçoit bien & avec plaiſir que les objets déterminés & diſ-

tincts ; il tâche donc de ſe faire de la cauſe de ſes ſenſations, une idée diſtincte & déterminée ; comme il n'a ſuppoſé une cauſe étrangere de ſes ſenſations, que parcequ'il éprouvoit des ſenſations qu'il ne produiſoit point ; il n'a pour ſe former une idée de la cauſe de ſes ſenſations, que ſes ſenſations mêmes ; il ne connoît point d'autres êtres, il ſuppoſe donc hors de lui des êtres qui réuniſſent les qualités, ou les affections qu'il éprouve ; il ſuppoſera qu'il y a hors de lui des êtres colorés, figurés, &c. Il eſt certain que l'eſprit ne connoît que ſes ſenſations, & par conſéquent, s'il ſuppoſe quelque choſe hors de lui, il faut que ces choſes ſoient ſemblables à ſes ſenſations.

L'eſprit en réfléchiſſant ſur cette cauſe, verra qu'elle agit en lui malgré lui ; il conclura qu'il ne donne pas l'exiſtence à cette cauſe, & jugera qu'il y a hors de lui une cauſe indépendante de lui, qui produit ſes ſentimens, & qui, par conſéquent, pourroit exiſter ſans lui : il concevra dès-lors cet être, comme un être indépendant de lui, & croira qu'il ne fait que le découvrir, & qu'il ne lui donne point

l'exiſtence ; ainſi la nature & la ſucceſſion de nos ſenſations ; l'impoſſibilité où nous ſommes de les voir ſortir de la néceſſité de notre être, nous feroient ſuppoſer hors de nous des êtres étendus, figurés, colorés, quoiqu'il n'y eût en effet rien de pareil dans la nature.

L'eſprit en réfléchiſſant ſur la cauſe de ſes ſenſations, a ſuppoſé qu'elles étoient produites par des êtres diſtingués de lui, & il a ſuppoſé que ces êtres étoient ſemblables à ſes ſenſations ; ſi l'eſprit n'avoit éprouvé qu'une ſenſation ſimple à la fois, il auroit ſuppoſé tous ces êtres diſtingués les uns des autres & ſéparés ; mais comme l'eſprit éprouvoit pluſieurs ſenſations à la fois, il a ſuppoſé qu'elles exiſtoient dans le même être, & conçu les cauſes de ſes ſenſations comme des touts.

Si les mêmes ſentimens qui l'ont porté à juger qu'il y a hors de lui quelque choſe qui contient les qualités ſenſibles, ſi, dis-je, ces mêmes ſentimens perſéverent dans cet eſprit, il regardera ce tout, comme un être qui a une exiſtence fixe & permanente ; les ſenſations de blancheur, de rondeur,

de dureté, par exemple, qui perſévérent dans l'ame, toutes trois à la fois, feront juger que le tout qui les produit, eſt permanent, & qu'il a une exiſtence conſtante.

Si les ſenſations de blancheur, de dureté & de rondeur continuent dans l'eſprit, & qu'au lieu de la ſenſation d'un globe, l'eſprit ait celle d'un quarré, il jugera qu'il y a dans ce tout imaginaire quelque choſe qui eſt changée, ſans que ce changement ait détruit le tout, alors l'eſprit jugera qu'il y a dans le tout quelque choſe qui exiſte avec différentes figures, & qui, par conſéquent, exiſte indépendamment des figures.

Si l'idée de moleſſe ſuccédoit à l'idée de dureté, & que nous conſervaſſions la ſenſation de figure & de blancheur; comme il nous reſteroit une partie des ſenſations que nous avions, nous ſuppoſerions que c'eſt toujours la même cauſe, le même tout, qui agit ſur nous, mais qui a perdu ſa dureté, & qui eſt devenu mol; ainſi nous jugerions encore qu'il y a dans ce tout quelque choſe qui eſt indépendante de la dureté, auquel la dureté étoit pourtant attachée, & qui

n'exiſtoit point indépendamment du tout ; & de-là nous nous formerions l'idée de quelque choſe indépendante de la dureté, de la figure, &c. & nous concevrions au contraire la dureté, la couleur, la figure comme attachées à ce tout, & dépendantes de lui ; de là naîtroient les idées de ſubſtance corporelle, d'accidens & de modifications des corps.

Si l'ame avoit à la fois pluſieurs ſentimens ſemblables, elle jugeroit que dans le tout qu'elle imagine, il y a pluſieurs choſes qui exiſtent enſemble ; ſi ces ſentimens étoient ſemblables, l'ame ſe formeroit l'idée d'un tout qui contient pluſieurs cauſes de ſentimens ſemblables, qui exiſtent enſemble, & dès-lors voilà l'idée de quantité continue, ou l'idée d'étendue.

Comme chacun de ces ſentimens peut exiſter ſans les autres, l'eſprit conclura que chacune des cauſes qui les excitent, peut exiſter ſans l'autre ; que par conſéquent, les cauſes qui compoſent ce tout, peuvent exiſter l'une ſans l'autre, & de-là l'idée de la diviſibilité de ce tout : ceci eſt vrai, même dans le ſentiment qui ſuppoſe

une étendue distinguée de l'esprit : qu'est-ce dans ce sentiment qui me fait concevoir un quarré divisé en quatre parties égales ? c'est que j'ai quatre sentimens égaux, quatre sensations semblables ; si une de ces parties avoit été plus grande que l'autre, l'ame ne l'auroit connue que par une sensation différente. Cette sensation auroit donc fait juger qu'une partie étoit plus grande, & par conséquent, l'égalité des parties, n'est connue que par l'égalité des sensations, les sensations peuvent donc suppléer par-tout à la quantité continue, ou à l'étendue.

Comme ces sentimens peuvent s'affoiblir, & diminuer à l'infini, l'esprit qui réfléchit sur ses sentimens, regardera les causes de ses sentimens comme divisibles à l'infini, & l'on croiroit que la matiere est divisible à l'infini : il est clair que de ces idées l'esprit peut, par une suite de combinaisons, se former une arithmétique, une algebre, une géometrie.

Comme il y a une infinité de sensations différentes qui peuvent affecter l'ame dans le même tems, elle verra une infinité de différentes étendues, &

de là les couleurs : c'eſt encore ainſi que la choſe arrive dans l'hypothèſe de l'exiſtence de la matiere : le pinceau traceroit en vain les couleurs, je ne les verrois pas ſi elles ne ſe faiſoient ſentir ; on ne juge donc qu'il y a ſur un corps différentes couleurs, que parcequ'on a différentes ſenſations. Ainſi l'idée du corps ou d'une ſubſtance étendue, diviſible, ſolide, colorée, &c. peut être le réſultat de la combinaiſon des différentes ſenſations dont l'ame eſt ſuſceptible. Ce n'eſt point ici un paradoxe inoui, c'eſt un principe ſur lequel porte tout le ſyſtême de M. Locke ſur l'origine de nos idées : tout le monde ſait qu'il prétend que toutes nos idées viennent des ſens, & que toutes nos idées compoſées ne ſe forment que par les différentes combinaiſons des idées ſimples venues par les ſens, ou des ſenſations ; ces ſenſations ſont, ſelon M. Locke, les matériaux de toutes nos idées ; on n'a donc beſoin que de ces ſenſations pour produire dans l'ame toutes les connoiſſances que nous avons, & pour lui faire appercevoir tous les corps.

Les Philoſophes qui croient que les corps ne ſont que des cauſes occaſion-

nelles des ſenſations que nous éprouvons, ſuppoſent auſſi bien que les Immatérialiſtes, que les corps que l'ame voit ne ſont en effet que des combinaiſons des ſenſations, puiſque l'ame dans ce ſentiment ne voit point les corps en eux-mêmes : il n'y a donc point de ſentiment où l'on ne doive reconnoître que nos ſenſations ſuffiſent pour nous faire juger qu'il y a des ſubſtances étendues, figurées, ſolides, &c. quoiqu'en effet il n'y ait rien de tel.

CHAPITRE III.

En ſuppoſant que nous aïons des ſenſations telles que nous les avons, nous devons juger que nous avons un corps qui nous met en commerce avec le monde corporel, & nous devons ſuppoſer dans ce monde imaginaire, des loix, de la beauté, de l'harmonie.

ON a prouvé que la nature & la ſucceſſion de nos ſenſations, l'impoſſibilité de les voir ſortir de la néceſſité de notre être, nous ont fait ſuppoſer hors de nous des êtres ſolides,

colorés & figurés en mille manieres, les enfans & les Sauvages n'ont point vraiſemblablement une autre idée du monde ; mais comme l'homme n'étoit heureux ou malheureux que par ſes ſenſations, & qu'il avoit ſuppoſé hors de lui une cauſe qui les produiſoit, il a dû s'occuper beaucoup de cette prétendue cauſe, réfléchir ſur ſes propriétés, & rechercher ſes loix.

Un homme qui réfléchit ſur ſes ſenſations, en découvre qui ſont conſtamment préſentes à ſon eſprit, qui ſe joignent à toutes les ſenſations paſſageres qu'il éprouve : la ſenſation de la main ſe trouve, par exemple, jointe à la ſenſation d'un fruit, d'un arbre, d'une pierre, d'un animal que l'on touche ; l'eſprit a donc dû juger que la main étoit un corps conſtamment uni à lui, & par le moïen duquel il connoiſſoit les autres corps, qui ne faiſant ſur lui que des impreſſions paſſageres, étoient des corps ſéparés de lui ; l'eſprit a donc dû ſe former un corps tel que le corps humain, & en ſuppoſer hors de lui qui fuſſent ſemblables au ſien, voir des corps animés, des plantes, de la matiere brute & inſenſible.

Comme nos ſenſations ne naiſſent point au hazard & qu'elles ont des loix, l'eſprit qui étoit heureux ou malheureux par ſes ſenſations, a obſervé les loix ſelon leſquelles elles naiſſoient ; & comme il a découvert qu'il y avoit des ſenſations qui en produiſoient invariablement d'agréables ; que d'autres au contraire étoient toujours ſuivies par d'autres ſenſations déſagréables ou douloureuſes, on a ſuppoſé que les corps ou les phantômes auxquels on les rapportoit, s'arrangeoient ſelon les loix, & qu'il y avoit dans le monde corporel de l'ordre & de l'harmonie.

L'eſprit qui découvroit dans un monde diſtingué & indépendant de lui, de la beauté, de l'harmonie, des rapports avec ſon bonheur, a dû penſer qu'une cauſe ſupérieure à tous ces êtres, les avoit formés & arrangés pour lui : l'eſprit qui fut plus ſouvent malheureux qu'heureux, imagina des puiſſances bienfaiſantes, & des puiſſances ennemies des hommes ; l'eſprit qui remarqua que le bonheur & le malheur ſe diſtribuoient ſans deſſein, ne vit dans le monde que de la matiere agitée ſelon certaines loix ; tous

les différens ſyſtêmes durent donc ſortir de cette premiere ſuppoſition, qu'il y avoit hors de nous des êtres étendus, figurés, &c.

Pour découvrir la fauſſeté de cette premiere ſuppoſition que l'eſprit fait d'un monde corporel, il falloit un examen difficile, une diſcuſſion délicate, qui n'a pu s'offrir d'abord à l'eſprit; la ſuppoſition d'un monde corporel a donc dû être d'abord univerſelle, & ſe perpétuer enſuite par ſon univerſalité même: l'illuſion du Matérialiſme eſt donc aſſez fine & aſſez ſubtile pour que l'Immatérialiſme doive paſſer pour une folie qui ne mérite pas d'être réfutée, quoiqu'il ſoit établi ſur des principes dont on n'a point encore affoibli la certitude, & qui conduiſent néceſſairement à l'immatérialiſme tout eſprit conſéquent.

Deſcartes, qui enſeigna la diſtinction du corps & de l'ame, paſſa rapidement de ce principe à l'immatérialiſme, il ne vit aucune raiſon de ſuppoſer hors de lui un monde corporel: la conſéquence immédiate d'un principe eſt toujours vraie. Deſcartes revint bientôt à l'opinion commune, mais

en abandonnant ſon principe ſans pouvoir le réfuter, ou prouver l'exiſtence des corps; il ne fonda le ſentiment de l'exiſtence des corps, que ſur l'idée de l'étendue & ſur la volonté de Dieu.

Malebranche, en ſuivant les mêmes principes fit un pas de plus vers l'immatérialiſme; il prétendit que les corps ne pouvoient agir ſur notre eſprit, qu'on ne pouvoit par conſéquent démontrer par la raiſon l'exiſtence des corps, que la vérité de Dieu ne ſeroit point bleſſée quand on ſuppoſeroit qu'il n'y a point de corps, parceque nous ne ſommes point portés néceſſairement à juger qu'il y a des corps, & que la raiſon démontre au contraire que nos ſentimens loin d'avoir une liaiſon néceſſaire avec le monde ſenſible, ne peuvent être produits par l'action des corps: que tous nos ſentimens pouvant être tels qu'ils ſont quoiqu'il n'y ait point de corps, ſans que pour cela la bonté ou la vérité de Dieu fuſſent bleſſées, nous ne pouvions être aſſurés que par la révélation, s'il y a effectivement des corps hors de nous. Il eſt bien clair que Male-

branche livré à la raiſon ſeule eût été Immatérialiſte.

M. Leibnitz qui ne reconnut dans le monde que des êtres ſimples qui ne pouvoient agir les uns ſur les autres, ſuppoſa que toutes les perceptions de ces êtres ſimples naiſſoient de leur propre fond, & d'une force eſſentielle à ces êtres : de ce principe il conclud, que l'ame ſeule verroit tout ce qu'elle voit, & n'admit un monde diſtingué des eſprits que par égard pour un préjugé général ; quelques-uns de ſes Diſciples ſe ſont élevés au-deſſus du préjugé : on trouve aujourd'hui des Immatérialiſtes en Allemagne.

C'eſt à tort que le préjugé ſe révolte contre l'immatérialiſme, il ne change rien dans le cours ordinaire des choſes ; la Phyſique ne perd ni ſon objet, ni ſes avantages, ni ſon utilité : il y a dans les principes de l'immatérialiſme des loix, ſelon leſquelles nos ſenſations s'excitent, ſe ſuccedent, & ſe combinent dans l'eſprit : pourquoi une ſenſation ne ſeroit-elle pas liée à une autre ; les idées ne ſont-elles pas liées les unes aux autres par un enchaînement qui n'eſt imperceptible

qu'à ceux qui n'ont pas réfléchi ſur la marche de l'eſprit humain : pourquoi une ſenſation ne produiroit-elle pas une autre ſenſation, comme une idée produit une autre idée ? & comme on prétend que le mouvement d'un corps produit le mouvement d'un autre corps : dans un homme qui rêve, dans un phrénétique, les ſenſations ne ſont-elles pas liées & amenées les unes par les autres ?

Nos ſenſations naiſſent donc dans l'ame ſelon des loix, & elles ſe produiſent néceſſairement les unes les autres : l'étude de la Phyſique n'eſt que l'étude de ces loix : la Phyſique dans ſa plus exacte notion, n'eſt que la recherche des cauſes des phénomenes qui nous frappent ; & comme le mélange & la ſucceſſion de nos ſenſations auroient leurs loix, quand même il n'y auroit point de corps, on auroit pu former une Phyſique en ſuppoſant qu'il n'y eût que des eſprits : la connoiſſance de l'exiſtence des corps eſt inutile pour cette étude, ſelon le P. Malebranche : »il n'eſt pas abſolument » néceſſaire, dit-il, de ſavoir s'il y » a effectivement au-dehos des êtres » qui répondent à ces idées de corps,

» car nous ne raiſonnons pas ſur ces
» êtres, mais ſur leurs idées; nous
» devons ſeulement prendre garde
» que les raiſonnemens que nous fai-
» ſons ſur les propriétés des choſes
» s'accordent avec l'expérience, par-
» que nous tâchons dans la Phyſique
» de découvrir l'ordre & la liaiſon
» des effets avec leurs cauſes, ou dans
» les corps s'il y en a, ou dans les ſen-
» timens que nous avons, s'il n'y en
» a point (1).

Il eſt donc certain que la Phyſique même auroit lieu dans la ſuppoſition qui n'admettroit point de corps. Les arts mêmes auroient leurs uſages, parceque nos ſenſations aïant des loix pour naître ou pour ceſſer, nous pourrions découvrir ces loix & faire naître des ſenſations.

L'Immatérialiſme explique donc tous les phénomenes qui ont fait imaginer des corps, le Matérialiſme au contraire pour les expliquer, ſuppoſe une étendue dont on n'a aucune idée, & qui répugne : une force motrice qu'on ne conçoit point, & qui ne peut exiſter ; une action de la matiere ſur

(1) Malebranche, Recherche de la vérité, l. 6. de la Méthode, 2. part. ch. 6.

l'eſprit laquelle eſt impoſſible; on ne peut donc ſuppoſer qu'il y ait des corps ou de l'étendue, il n'y a que de la penſée; l'être néceſſaire eſt donc une ſubſtance purement ſpirituelle & ſans étendue : on va faire voir qu'il n'y a point d'autre ſubſtance ſpirituelle que cet être.

SECTION III.

Il n'y a point d'autre ſubſtance ſpirituelle, que l'être néceſſaire.

S'IL n'y a point d'étendue dans le monde, il n'y a que de la penſée; l'être néceſſaire eſt donc une ſubſtance penſante, & il n'y a point d'autre ſubſtance penſante que l'être néceſſaire : parmi les Fataliſtes qui n'admettent dans le monde qu'une ſubſtance penſante, les uns ſuppoſent un nombre infini d'eſprits particuliers qui ſont autant de modifications de l'être néceſſaire & penſant; les autres croient qu'il n'y a dans le monde qu'un ſeul eſprit, & que les intelligences que nous ſuppoſons hors de nous, ſont auſſi-bien que les corps, des fictions de l'eſprit.

CHAPITRE I.

Il y a une infinité d'esprits qui existent dans l'être nécessaire, dont ils sont les modifications.

ON a prouvé que l'être nécessaire est infini, que la pensée de cet être est infinie : elle contient donc toutes les affections de la pensée, ou toutes les manieres de penser. Nos sensations sont des manieres de penser, elles sont donc des modifications de la pensée de l'être nécessaire : mais nos sensations ne sont pas les seules manieres de penser, & il y a dans l'être nécessaire une infinité de sensations ou de manieres de sentir, que nous ne connoîtrons peut-être jamais, & que nous ne pouvons pas plus connoître actuellement, qu'un Aveugle-né peut connoître les couleurs.

Nous éprouvons plusieurs de ces sentimens à la fois, nous les comparons & la pensée qui réunit ces différentes sensations, est elle-même un sentiment ou une sensation plus ou moins composée. Il y a donc dans l'être nécessaire une infinité de sensations

différentes, mais encore des manieres infinies de comparer ou de réunir ces ſenſations. Ainſi depuis la perception la plus ſimple qui n'a qu'une ſorte de ſenſation, ou qui n'eſt qu'une ſenſation, juſqu'à la ſubſtance néceſſaire qui réunit toutes les ſenſations, il y a une infinité de perceptions qui comparent en une infinité de manieres toutes les ſenſations poſſibles. On a prouvé que les ames ou les intelligences particulieres ſont des perceptions ou des modifications de la penſée qui réuniſſent & qui comparent les idées ou les ſenſations : ainſi les ames humaines, & une infinité d'autres intelligences, peuvent & doivent exiſter dans l'être néceſſaire.

Les ames humaines qui exiſtent dans l'être néceſſaire avec des différences infinies entre elles, doivent elles-mêmes exiſter avec une ſucceſſion continuelle de penſées & de ſentimens différens ; ſans cette ſucceſſion, la penſée de l'être néceſſaire ne renfermeroit pas toutes les penſées poſſibles. Les ames humaines doivent donc paſſer par tous les états que nous éprouvons, & par une infinité d'autres, dont nous ne devons pas conſer-

ver le ſouvenir ; s'élever par un accroiſſement continuel de lumiere, de la perception la plus ſimple qui fait la ſtupidité juſqu'à la perception la plus étendue dont elle ſoit capable, & retomber par des affoibliſſemens ſucceſſifs à la ſimple perception, pour parcourir un autre ordre de ſenſation & d'idées. Les loix que ſuivent les phénomenes, & que nous nommons les loix de la nature, ne ſont rien autre choſe que l'ordre, ſelon lequel toutes nos perceptions ſe ſuccedent & ſe combinent.

Puiſque nos ſenſations s'uniſſent & ſe ſuccedent, il y a donc, ou dans la ſubſtance, ou dans la perception que nous appellons ame, une force qui réunit, diviſe, & fait diſparoître les ſenſations : ſi l'ame agit pour ſe procurer des ſenſations agréables, ou pour en éviter de fâcheuſes, elle ſent cet effort.

Cet effort eſt ce qu'on nomme la volonté, & une volonté qui doit donner tout le ſyſtême des paſſions humaines : ſi cette force réſide dans la ſubſtance, l'ame qui ne ſent point cette action & qui voit que ſes ſenſations naiſſent à ſon gré, juge qu'elle eſt le principe de la force qui produit ſes ſenſations ;

elle juge donc qu'elle agit, qu'elle veut, & ſe croit ſuſceptible de toutes les paſſions, auſſi-bien que ſi elle agiſſoit : tout ce que nous obſervons ſur l'origine & ſur la nature des paſſions, s'explique dans le ſentiment qui ne ſuppoſe que de la penſée, auſſi-bien que dans tous les autres ſentimens.

Plus nous nous étudions, plus nous voïons que nous ne ſommes qu'une penſée qui fait effort pour acquérir ou pour éviter des ſenſations, & qu'il n'y a rien de plus dans le monde : on évite dans ce ſentiment les difficultés de l'exiſtence de la matiere & du mouvement : une ſeule difficulté embarraſſe dans ce ſyſtême, c'eſt la réunion de cette foule de ſentimens dans une ſubſtance ſimple ; mais cette difficulté ſe trouve dans tous les ſyſtêmes : ainſi, le ſentiment qui n'admet dans le monde qu'une ſubſtance ſpirituelle, eſt le plus probable.

Peut-être même ce ſentiment ne s'éloigne-t-il pas autant qu'on le croit des autres ſentimens ſur l'exiſtence du monde viſible ? les ames ne ſont que des intelligences qui comparent & qui réuniſſent des ſenſations ou des ſentimens, il faut donc que les ſenſations

agiſſent ſur ces intelligences : il eſt donc poſſible que les différens eſprits agiſſent les uns ſur les autres, & qu'il y ait un commerce de ſentimens & de connoiſſances entre les eſprits. S'il y a en effet un tel commerce entre les eſprits, les ſentimens que nous rapportons à l'action des corps pourroient ne pas naître du fond même de notre ame, & n'être que l'action des eſprits ou des penſées de l'être néceſſaire, les unes ſur les autres : les différentes manieres dont les penſées où les eſprits agiroient les uns ſur les autres, auroient fait imaginer l'exiſtence des corps ; nous aurions appellé matiere brute, les perceptions qui n'auroient fait ſur nous que des impreſſions languiſſantes, & eſprits, les penſées qui auroient agi avec une grande vivacité ſur nous ; c'eſt peut-être ici la notion la plus juſte de ce que les hommes ont appellé eſprit & matiere : ſi cette action réciproque des penſées de l'être néceſſaire, les unes ſur les autres, eſt vraie, l'infinité de ces penſées doit offrir à l'eſprit des hommes le ſpectacle du monde, tel que nous le voïons, & il y a une infinité de mondes différens qui changent ſans ceſſe, c'eſt à-

peu-près

peu-près ainſi que les Juifs immatérialiſtes expliquoient la création du monde (1).

CHAPITRE II.

Il n'y a dans le monde qu'un ſeul eſprit.

JE viens de faire beaucoup de ſuppoſitions pour concilier dans une ſeule ſubſtance une foule d'êtres ſemblables à moi : n'ai-je point fait tous ces efforts pour expliquer ce qui n'eſt pas ? & y a-t-il en effet quelqu'autre choſe que moi dans le monde ?

Je ſens que j'exiſte, & je ne peux douter de mon exiſtence : j'ai une foule de ſentimens ou de perceptions, qui me ſemblent produites par des objets différens de moi.

Si la perception qui me faiſoit connoître un objet ceſſe ou s'affoiblit, l'objet n'eſt plus, je le cherche en vain, c'eſt un phantôme qui s'eſt évanoui : je réfléchis, & je juge qu'il n'a point exiſté, c'eſt à-peu-près ainſi qu'en appro-

(1) Voïez les Recherches ſur l'origine & le progrès du Fataliſme. Seconde époque, § 2.

chant de ce que je nomme un tableau, je découvre les erreurs de la perſpective ; le réveil qui détruit toutes les erreurs du ſommeil n'eſt qu'un changement dans mes perceptions.

La terre & les cieux ne ſont pour moi que depuis quelque tems : je penſe au ciel, & le ciel exiſte pour moi ; je ceſſe d'y penſer, & il n'exiſte plus : l'ame donne donc l'exiſtence à tous les objets par ſa perception ; elle les appelle, les renvoie, les fait ſuccéder, les ſépare, les confond & les anéantit. Ces obſervations me portent à croire que les objets extérieurs n'ont point une exiſtence indépendante ou diſtinguée de mes perceptions ; mais cette conſéquence ſubſiſte dans mon eſprit, avec un penchant invincible à rapporter mes perceptions à des objets diſtingués de moi.

Je tâche donc de pénétrer dans le fond de mon être, pour voir ſi mes ſentimens & mes perceptions, ſuppoſent les objets auxquels je les rapportes, & j'examine la nature de ces objets, pour voir s'ils ſont en effet diſtingués de mes perceptions.

Il eſt néceſſaire dans cette recherche, plus que dans toute autre, de

ne pas prendre un préjugé pour la vérité : je remonte donc aux premieres connoiſſances que je découvre en moi.

Je penſe, je ſens, je ſuis donc ; car le néant ne peut ni penſer, ni ſentir ; mon exiſtence ou l'exiſtence du moi eſt donc inconteſtable.

Une infinité de ſentimens différens s'excitent en moi ; & comme je les vois naître & s'anéantir, je conclus que ces ſentimens ne ſont pas moi.

Puiſque ces ſentimens ne ſont pas moi, je pourrois exiſter ſans ces ſentimens, & ſuppoſé que ces ſentimens fuſſent excités en moi par des objets extérieurs, ces objets extérieurs ne ſeroient point la cauſe de mon exiſtence, j'exiſterois indépendamment de ces objets ; j'ai donc une exiſtence indépendante de tout ce que je crois exiſter hors de moi ; je peux donc ſuppoſer que j'exiſte ſeul, & que tout ce qui me paroît exiſter, n'eſt point en effet.

Mais ſi j'érois ſeul, éprouverai-je cette ſucceſſion de ſentimens que je rapporte à des êtres diſtingués de moi ?

Ces ſentimens, ou ces affections, ſont des manieres d'être du moi, c'eſt-à-dire, le moi exiſtant d'une cer-

taine maniere : produire ces affections dans le moi, c'eſt donc déterminer le moi à exiſter d'une maniere, c'eſt le faire exiſter; or, j'ai trouvé que mon exiſtence étoit indépendante de tout objet extérieur, & que je pourrois exiſter quand il n'y auroit rien hors de moi, mes ſentimens ou mes affections ne ſont donc point produits par des êtres diſtingués de moi, ils s'excitent donc en moi indépendamment de toute cauſe étrangere. C'eſt ſur ces principes qu'on a prétendu que la conſervation des êtres n'étoit qu'une création continuée, c'eſt auſſi le fondement de la prémotion Phyſique, des cauſes occaſionnelles & de l'harmonie préétablie : les ſentimens que j'ai ne ſont donc point produits par les êtres particuliers auxquels je les rapporte.

Ces ſentimens bien examinés ne doivent être regardés, & ne peuvent en effet être que des affections ou des manieres de penſer & de ſentir ; or, des manieres de penſer ou de ſentir, n'ont de rapport qu'au principe qui penſe & qui ſent, à moins qu'on ne prouve que le principe qui penſe & qui ſent, n'eſt penſant ou ſentant, que

par des objets distingués de lui; or, j'ai vû que le moi pensoit & sentoit indépendamment des êtres distingués de lui; mes sentimens ne supposent donc point qu'il y ait des êtres distingués de moi.

Cette vérité devient plus claire encore, lorsque j'examine en détail les objets de mes perceptions. Toutes mes perceptions ont pour objet des corps ou des esprits; nous ne voïons point immédiatement les esprits, nous ne les sentons point, ceux qui en reconnoissent l'existence conviennent que nous ne les connoissons tout au plus que par conjecture, ou parceque nous croïons voir dans les corps des mouvemens qui nous paroissent supposer un esprit qui les anime.

Je me suis prouvé qu'aucune de mes connoissances ne suppose l'existence des corps, & qu'il n'y a point de corps distingués de mes perceptions; si je ne veux donc admettre que ce que la raison me force d'admettre, je dois supposer qu'il n'y a point d'autre être que moi.

Les objets extérieurs n'ont donc point une existence indépendante ou distinguée de mes perceptions; mes

perceptions ſont mon ame ; ainſi rien de ce que je crois différent de moi ne l'eſt en effet, & il n'y a que moi au monde, c'eſt-à-dire, une ame qui éprouve ſucceſſivement mille perceptions différentes. S'il n'eſt pas impoſſible qu'il y ait des êtres différens de moi, du moins il eſt impoſſible de prouver qu'il y en a effectivement ; je ne les connoîtrois que par mes perceptions, & mes perceptions ne peuvent prouver l'exiſtence de ces êtres, puiſqu'elles ne les ſuppoſent point. Ainſi, la multiplicité des êtres penſans ne forme point une difficulté contre l'unité de l'être néceſſaire, puiſque je n'ai aucune preuve qu'il exiſte quelque choſe hors de moi.

Mais, n'ai-je donc pas commencé d'exiſter, le commencement de mon exiſtence, ne ſuppoſe-t-il pas au moins que j'ai été produit, & par conſéquent qu'il y a hors de moi au moins un être auquel je dois l'exiſtence ? mes erreurs, mes foibleſſes, les maux que j'éprouve ne ſont-ils pas l'appanage d'un être dépendant, & les effets d'une puiſſance à laquelle tout mon être eſt ſoumis ?

Il eſt certain qu'il me ſemble que

je ne ſuis que depuis un certain tems ; mais il n'eſt pas moins certain que je ne me ſouviens pas de tous les momens de mon exiſtence ; ainſi, je pourrois avoir exiſté & n'en avoir conſervé aucune connoiſſance, alors je daterois mon exiſtence du premier moment dont je conſerverois le ſouvenir, & je croirois que j'ai commencé quoique j'euſſe exiſté avant ; l'oubli de mon exiſtence paſſée me voileroit mon éternité : le commencement de mon exiſtence pourroit donc bien n'être que le commencement de ma mémoire : rien ne ſuppoſe donc que j'aie commencé, ni qu'il y ait un être auquel je doive l'exiſtence.

Les erreurs auxquelles je ſuis ſujet, les bornes de mon intelligence, mes malheurs, prouvent bien que mon exiſtence n'eſt point un effet de mon choix ou l'ouvrage de ma volonté : mais ne pourrois je pas être tel que je ſuis, par la néceſſité de ma nature ? Ne faut-il pas dans tous les ſyſtêmes admettre un être néceſſaire qui eſt par ſa nature ce qu'il eſt, & non un autre être ? Si un être néceſſaire eſt infini, ſouverainement parfait, & heureux, a-t-il pû me produire, ou me produire tel

que je ſuis ? l'égoïſme n'eſt donc pas une extravagance comme je l'avois d'abord imaginé : de tous les ſentimens que j'ai examinés, c'eſt le plus ſimple, & le ſeul qui ne ſuppoſe que ce qu'il eſt néceſſaire de ſuppoſer.

S'il n'y a rien hors de moi, les élémens & les hommes n'exiſtent point ; ils ne me portent point d'atteintes : tous ces êtres ne ſont que mes perceptions, & mes perceptions ſortent du fond même de mon être ; ces perceptions ſemblent ſe produire & former une eſpece de chaîne ; il faut donc pour être heureux me mettre dans une ſuite d'idées ou de perceptions, qui en me perſuadant que rien n'exiſte hors de moi, me mette à l'abri des maux de l'illuſion, ou des atteintes du principe de l'erreur qui me fait juger qu'il y a des êtres diſtingués de moi : toute ma philoſophie doit donc ſe réduire à me convaincre que je ſuis l'être unique, l'être néceſſaire. Tels ſont les principes de l'égoïſme de quelques Philoſophes Indiens.

LIVRE TROISIÉME.

Il eſt impoſſible qu'il y ait pluſieurs ſubſtances.

RIEN n'eſt ſans une raiſon qui le faſſe être ; le haſard eſt un mot qui ne déſigne qu'une cauſe inconnue, ou qui n'exprime qu'une abſurdité.

La raiſon qui fait qu'une choſe exiſte, ne peut être que dans la choſe même, ou hors d'elle. Si la raiſon pour laquelle une choſe exiſte eſt dans la choſe même, l'idée de cette choſe renferme l'exiſtence ; l'exiſtence fait partie de ſon eſſence, on ne peut ſuppoſer qu'elle n'exiſte pas, parcequ'il eſt abſurde qu'une choſe qui a une raiſon ſuffiſante pour exiſter, n'exiſte pas : une choſe qui contient la raiſon de ſon exiſtence, exiſte donc néceſſairement.

Si la raiſon qui fait, qu'une choſe exiſte, eſt hors de cette choſe, elle

exiſte par l'action d'un être diſtingué d'elle, elle eſt produite.

Ainſi s'il y avoit pluſieurs ſubſtances, il faudroit qu'elles exiſtaſſent par leur eſſence & néceſſairement, ou qu'elles exiſtaſſent hors & avec l'être néceſſaire qui les auroit produites, parcequ'il n'y a que cet être qui puiſſe les produire.

On prouvera donc qu'il ne peut y avoir pluſieurs ſubſtances, ſi l'on prouve qu'il ne peut y avoir pluſieurs ſubſtances néceſſaires; qu'une ſubſtance ne peut être produite; qu'il ne peut y avoir de force ou de puiſſance capable de produire une ſubſtance; & enfin que la ſubſtance néceſſaire, dont tous les ſentimens ſont obligés de reconnoître l'exiſtence, eſt telle qu'on ne peut ſuppoſer aucune autre ſubſtance dans le monde.

CHAPITRE PREMIER.

Il ne peut y avoir pluſieurs ſubſtances néceſſaires.

L'ETRE qui n'exiſte point néceſſairement ou par ſon eſſence, exiſte par

l'action d'un être distingué de lui : c'est donc l'action productrice qui donne à cet être sa réalité. La force qui produit une action a des dégrés, & il est clair que cette force peut être déterminée à agir avec plus ou moins de dégrés, d'une maniere ou d'une autre, & qu'ainsi cette action produira une chose déterminée à une certaine maniere d'être, & ne lui donnera pas toutes les manieres d'être : cet être déterminé à une certaine maniere d'être & privé des autres, est ce qu'on nomme un être fini, tels sont tous les êtres que nous voïons commencer & cesser d'exister.

Il n'en est point ainsi de l'être qui contient en lui même la raison de son existence, ou qui existe par son essence : l'idée de l'existence nécessaire n'a pas plus de rapport à une maniere d'être qu'à une autre, & par conséquent on ne peut restreindre à une seule maniere d'être, ce qui existe par son essence : l'être qui contient en lui la raison de son existence, ou qui existe par son essence, a donc toutes les manieres d'être, toutes les réalités possibles ; & c'est ce qu'on nomme Etre infini.

Puiſque l'être néceſſaire eſt infini, ſuppoſer pluſieurs êtres, ou pluſieurs ſubſtances néceſſaires, c'eſt ſuppoſer pluſieurs ſubſtances infinies; & ſi l'on ne peut ſuppoſer pluſieurs ſubſtances infinies, il n'y a point pluſieurs ſubſtances néceſſaires. La queſtion de la poſſibilité de pluſieurs ſubſtances néceſſaires, ſe réduit donc à ſavoir s'il eſt poſſible qu'il y ait pluſieurs ſubſtance infinies, & il ne faut que ſe rendre attentif à l'idée de l'infini pour voir cette impoſſibilité.

L'infini renferme toutes les manieres d'être, ou toutes les réalités poſſibles; deux ſubſtances infinies renfermeroient chacune toutes les manieres d'être, ou toutes les réalités poſſibles.

Nous connoiſſons deux manieres d'être générales; l'étendue & la penſée: nous ſentons, nous penſons, & il nous paroît qu'il y a hors de nous de l'étendue; il faudroit que deux ſubſtances infinies renfermaſſent toutes les étendues & toutes les penſées; & c'eſt ce qu'on ne peut ſuppoſer.

Si deux ſubſtances avoient chacune toute l'étendue poſſible, elles auroient chacune ou une étendue ſemblable,

ou la même étendue numérique. Elles n'auroient point deux étendues ſemblables ou égales ; car dès-lors chacune de ces étendues ſeroit bornée, & aucune de ces ſubſtances n'auroit toute l'étendue poſſible ; leur maniere d'être étendue ſeroit reſtreinte, ce qui eſt contraire à la néceſſité d'exiſtence qui ne connoît point de bornes : chacune des ſubſtances neceſſaires ne pourroit donc avoir une étendue égale ou ſemblable.

Elles ne peuvent non plus avoir la même étendue ; car alors toute l'étendue qui exiſte, auroit pour ſujet d'exiſtence deux ſubſtances diſtinguées, ce qui eſt une abſurdité.

On n'a pas plus de raiſon de ſuppoſer que chacune de ces ſubſtances auroit toutes les manieres de penſer : car il faudroit que chaque ſubſtance eût toutes les perceptions, toutes les affections de l'autre ; chaque ſubſtance auroit donc les mêmes ſentimens de l'autre ; elle auroit donc auſſi la même conſcience, le même ſens intime ; elles ſeroient le même moi, & par conſéquent elles ne ſeroient plus deux ſubſtances diſtinctes.

L'infinité de la ſubſtance néceſſaire,

n'eſt pas la ſeule raiſon de n'en admettre qu'une ; ſa néceſſité d'exiſtence ne permet pas d'en ſuppoſer pluſieurs.

L'être néceſſaire contient en lui-même la raiſon de ſon exiſtence, & par conſéquent il eſt indépendant de tout autre ; on pourroit ſuppoſer qu'il exiſte ſeul : mais puiſqu'il contient la raiſon de ſon exiſtence, l'exiſtence fait partie de ſon eſſence, on ne peut ſans contradiction ſuppoſer qu'il n'exiſte pas.

En rapprochant ces deux conſéquences de la néceſſité d'exiſtence, il eſt clair que la ſubſtance ou l'être néceſſaire, contenant en ſoi la raiſon de ſon exiſtence, n'a beſoin que d'elle-même pour exiſter ; qu'on peut ſuppoſer qu'il n'y en a qu'une, & que cette ſubſtance ſuffit pour rendre raiſon de tout ce qui eſt, puiſqu'elle pourra le contenir comme ſujet, ou le produire comme cauſe ; on n'a par conſéquent aucune raiſon de ſuppoſer une autre ſubſtance néceſſaire ; toute ſubſtance diſtinguée de la ſubſtance néceſſaire, n'exiſteroit donc point néceſſairement, puiſqu'on ne peut ſans abſurdité ſupoſer qu'un être néceſſaire n'exiſte point.

Tous les Théiſtes reconnoiſſent cette vérité, qui n'eſt conteſtée que par les Epicuriens, qui ſuppoſent que leurs atômes ſont des ſubſtances néceſſaires & éternelles.

Ainſi, s'il y a pluſieurs ſubſtances dans le monde, il faut qu'il y en ait qui exiſtent par voie de production, ce qui n'eſt pas moins impoſſible que la pluralité des ſubſtances néceſſaires, ou qui contiennent en elles-mêmes la raiſon de leur exiſtence.

CHAPITRE II.

Il eſt impoſſible qu'il y ait des ſubſtances produites.

CETTE queſtion renferme deux rapports, un au ſujet qui reçoit l'exiſtence, l'autre à une cauſe de laquelle il la reçoit, laquelle ne peut être qu'une ſubſtance; enſorte qu'il ſeroit impoſſible qu'il y eût des ſubſtances produites, s'il répugnoit à la nature de la ſubſtance d'exiſter par l'action d'une cauſe extérieure, ou ſi une ſubſtance ne pouvoit en produire une autre.

ARTICLE I.

Il répugne à la nature de la ſubſtance d'exiſter par une cauſe étrangere.

Nous ne voïons pas clairement le ſujet qui ſoutient les qualités ſenſibles, & les différentes manieres d'être que nous connoiſſons ; mais nous voïons qu'il les perd ſucceſſivement, & qu'il continue d'exiſter : ce n'eſt donc point par ſes affections que la ſubſtance exiſte, & nous pouvons la concevoir indépendamment de ſes affections.

Si la ſubſtance exiſtoit par l'action d'une cauſe étrangere, elle ſeroit néceſſairement déterminée à une certaine maniere d'être, comme on l'a prouvé dans le Chapitre précédent : elle ne pourroit être, ni dépouillée de cette maniere d'être, ni conçue ſans elle ; la ſubſtance n'exiſte donc point par l'action d'une cauſe étrangere, puiſqu'elle peut être conçue indépendamment de ſes affections & de toute autre modification ; elle exiſte, non ſeulement en elle-même, mais par elle-même, elle ne peut être produite ou créée.

L'exiſtence d'une ſubſtance néceſ-

ſaire admiſe dans tous les ſentimens, renverſe abſolument tous les principes de la création, ou de la production des ſubſtances : cette ſubſtance néceſſaire reconnue de tout le monde, contient en elle-même la raiſon de ſon exiſtence, elle a en elle-même, tout ce qu'il faut pour exiſter : or on ne peut conſidérer dans une ſubſtance, qu'un ſujet d'exiſtence, des attributs, & des modifications. La ſubſtance néceſſaire doit donc ſon exiſtence à ſa qualité de ſujet ou de ſubſtance, à ſes attributs, ou à ſes modifications.

Ce n'eſt, ni à ſes attributs, ni à ſes modifications qu'elle doit ſon exiſtence ; les attributs & les modifications, ſont des affections de la ſubſtance, qui la ſuppoſent, & qui, par conſéquent, ne ſont point la raiſon de ſon exiſtence : on ne conçoit la modification que par la ſubſtance, & l'on ne conçoit point la ſubſtance par ſa modification, comme on vient de le voir ; il faut donc que ni l'attribut, ni la modification ne ſoient la raiſon pour laquelle la ſubſtance exiſte, parceque la raiſon qui fait exiſter une choſe, eſt conçue exiſter avant elle, au moins d'une priorité de raiſon,

comme diſent les Philoſophes de l'école.

Puiſque la ſubſtance néceſſaire doit ſon exiſtence à ſa qualité de ſujet ou de ſubſtance, l'idée de la ſubſtance renferme une raiſon ſuffiſante d'exiſter, & par conſéquent, on ne peut, ſans contradiction, dire qu'une ſubſtance exiſte par l'action d'une cauſe étrangere.

Si la ſubſtance ne renfermoit pas en elle-même la raiſon ſuffiſante pour exiſter, l'idée de la ſubſtance, ſeroit l'idée d'un être qui n'eſt pas déterminé par ſa nature à exiſter, & qui par conſéquent n'exiſte, que parcequ'il a été déterminé à exiſter par une cauſe étrangere ; & alors il faudroit ou admettre une ſuite infinie de ſubſtances qui ſe ſont produites, ſans pouvoir jamais arriver à une premiere, ou imaginer un être diſtingué de la ſubſtance, qui la feroit exiſter : mais peut-on concevoir un être diſtingué de la ſubſtance qu'il fait exiſter, un être qui ne ſeroit point une ſubſtance, & qui en produiroit une.

Enfin, c'eſt confondre les idées de ſubſtance & de modification, que de ſuppoſer des ſubſtances produites : il

eſt de l'eſſence de l'effet d'être conçu par ſa cauſe ; ainſi une ſubſtance produite, ne pourroit être conçue que par ſa cauſe ; elle ne ſeroit donc pas conçue par elle-même, mais par une autre, & elle ſeroit une modification.

ARTICLE II.

Une ſubſtance ne peut produire une autre ſubſtance.

Rien n'eſt ſans une raiſon qui le faſſe être : cette raiſon eſt dans la choſe qui exiſte, ou hors d'elle ; ſi la raiſon pour laquelle une choſe eſt, ſe trouve dans la choſe même, elle exiſte par ſa nature, ou par elle-même ; ſi cette raiſon eſt hors de la choſe, elle exiſte par une autre, on l'appelle effet, & la choſe par laquelle elle exiſte, ſe nomme cauſe.

L'idée de l'effet renferme donc eſſentiellement un rapport à une cauſe ſans laquelle on ne le concevroit point exiſtant ; nous ne pouvons concevoir qu'une ſubſtance eſt produite, ſans concevoir la dépendance où elle eſt d'une cauſe, & l'idée de ſubſtance produite, renferme un rapport à une ſubſtance productrice.

L'effet tenant toute ſa réalité de la cauſe, on ne peut concevoir qu'une ſubſtance eſt produite, ſans ſuppoſer quelque choſe de commun entre la ſubſtance produite, & la ſubſtance productrice; s'il n'y avoit rien de commun entre ces deux ſubſtances, l'une ſeroit la négation de l'autre, & la ſubſtance produite ne pourroit pas plus recevoir l'exiſtence de la ſubſtance productrice que du pur néant: pour qu'une ſubſtance fût produite par une autre, il faudroit qu'il y eût entre ces ſubſtances quelque choſe de commun; or il ne peut y avoir rien de commun entre ces deux ſubſtances: car on ne peut conſidérer dans la ſubſtance, que ſa qualité de ſujet, ou ſes attributs; ainſi ſi deux ſubſtances avoient quelque choſe de commun, ce ſeroit, ou le ſujet d'exiſtence, ou les attributs: or deux ſubſtances ne peuvent avoir un ſujet commun, ſoit qu'on entende par ſujet commun, le même ſujet, ou un ſujet ſemblable.

Premierement, il eſt bien clair que deux ſubſtances ne peuvent avoir un même ſujet, parcequ'alors elles ne ſeroient pas différentes, elles ne ſeroient qu'une ſubſtance; elles ne peu-

vent avoir un ſujet ſemblable, car elles ſeroient, ou toutes deux néceſſaires, ou toutes deux créées, ce qui eſt abſurde, & contre la ſuppoſition.

Je dis, en ſecond lieu, que ces deux ſubſtances ne pourroient avoir d'attribut commun; car par attribut commun, on entend, ou le même attribut, ou un attribut ſemblable; or deux ſubſtances ne peuvent avoir le même attribut, puiſqu'alors elles ne ſeroient pas deux ſubſtances, & qu'il eſt impoſſible que le même attribut numérique exiſte dans deux ſubſtances diſtinguées: elles ne peuvent non plus avoir un attribut ſemblable; car comme l'attribut eſt une ſuite de l'eſſence de la choſe, ou la conſtitue, ſi deux ſubſtances avoient un attribut ſemblable, elles auroient la même eſſence, elles ſeroient, par conſéquent encore, ou toutes deux néceſſaires, ou toutes deux produites, ce qui eſt abſurde; il eſt donc certain qu'une ſubſtance ne peut produire une autre ſubſtance: la puiſſance de produire une ſubſtance ne peut donc appartenir à une autre ſubſtance.

Les difficultés ſe multiplient, ſi nous examinons en elle-même la puiſſance créatrice. La puiſſance qui fait exiſter une choſe, ne la fait exiſter que par ſon action; produire, ou créer, c'eſt agir; ce n'eſt que par l'application de ſa force que l'être agiſſant produit; s'il n'y a point de ſujet ſur lequel la puiſſance qui agit applique ſon action, il ne peut réſulter rien de cette action, il n'y a pas même à proprement parler, d'action: car agir, ou exercer une force, & l'exercer ſur rien, c'eſt une contradiction; la puiſſance créatrice, qui ne ſuppoſe point de ſujet ſur lequel elle agiſſe, eſt donc une puiſſance impoſſible, une vraie contradiction.

On ne ſauve pas cette contradiction, en diſant, que la puiſſance créatrice n'a pas beſoin d'un ſujet ſur lequel elle agiſſe: car dans cette ſuppoſition, il ſeroit toujours vrai que cette puiſſance feroit de ce qui n'exiſte point, un être exiſtant, & qu'elle uniroit, par conſéquent, le néant & l'être; on ne ſauve point encore cette contradiction, en diſant, que cette puiſſance ne feroit point un être de ce qui n'étoit pas; mais qu'elle feroit paſſer

cet être de l'état de pure poſſibilité à l'exiſtence ; entre la poſſibilité & l'exiſtence, il n'y a aucun rapport ; ces deux termes ſont ſéparés par un intervalle immenſe. La puiſſance créatrice qui n'eſt feconde que par ſon action, ne pourroit remplir cet intervalle, & réunir ces deux termes ; elle ne pourroit donc faire paſſer une ſubſtance de la poſſibilité à l'exiſtence.

Rien dans la nature ne nous donne l'idée d'une puiſſance créatrice, tous les êtres nouveaux ne ſont que des changemens produits dans un être exiſtant, & quelqu'effort que nous faſſions pour nous élever à l'idée d'une puiſſance créatrice, nous ne pouvons y parvenir. Au-delà de la puiſſance productrice, nous ne concevons plus rien ; la puiſſance créatrice eſt donc par rapport à nous, une puiſſance chimérique que le Philoſophe ne doit point admettre : auſſi cette puiſſance n'eſt-elle jamais venue à l'eſprit des plus célebres Philoſophes de l'antiquité, lorſqu'ils ont recherché l'origine des choſes.

Quand cette puiſſance ne ſeroit pas impoſſible en elle-même, elle répugneroit

gneroit dans l'être ſuprême, auquel les Théiſtes l'attribuent.

Dans leurs principes, l'être créateur n'eſt point une force aveugle & néceſſaire, c'eſt une intelligence qui connoît ce qu'elle fait exiſter, & qui le fait exiſter par ſa volonté : cet être n'a donc pû créer le monde ſans avoir l'idée de tous les êtres qu'il renferme ; mais comment a-t-il pû connoître ce qui n'exiſtoit pas ? L'exiſtence eſt la premiere des propriétés : il faut être avant d'être connu : les corps qui n'exiſtoient pas, ne pouvoient donc être connus ; & avant la création, les idées de Dieu ne pouvoient ſe borner qu'à lui ſeul qui exiſtoit : & comment auroit-il vû dans lui-même, c'eſt-à-dire, dans une ſubſtance ſimple, immatérielle, des idées, ou des images capables de repréſenter des corps matériels, & ſolides ?

Si les idées de tous les êtres avoient été connues de Dieu avant la création, elles ne ſeroient point l'ouvrage de ſa volonté, elles ſeroient éternelles, néceſſaires, immuables comme lui : mais où ces idées exiſteroient-elles ? ſeroient-elles diſtinguées de Dieu ? exiſteroient-elles en elles-mêmes ? Si

ces idées ſont diſtinguées de Dieu ; voilà donc des êtres éternels comme Dieu, qui n'ont point reçu l'exiſtence de lui, & l'on ne voit pas pourquoi la matiere & les corps ne pourroient pas exiſter indépendamment de Dieu, auſſi-bien que les idées qui les repréſentent. Si ces idées ſont en Dieu, il faut donc que la ſubſtance divine ſoit compoſée de toutes ces idées, qu'elles en ſoient des parties : ce qu'aucun Théiſte n'oſeroit avouer, pas même le P. Malebranche. Il eſt donc certain que l'être ſuprême auquel les Théiſtes attribuent la puiſſance créatrice, n'a pû connoître les êtres que le monde renferme, & que s'il les a produits, c'eſt par une force ou une impétuoſité aveugle & néceſſaire, qui n'eſt point différente du deſtin ou de la néceſſité de Leucippe, d'Epicure, de Zenon, de Straton, &c.

Mais ſuppoſons que Dieu ait eu de toute éternité les idées de tous les corps, & que ſa volonté ait pû les faire exiſter ; comment & pourquoi ſa volonté ſe ſera-t-elle déterminée à créer ces corps ? Souverainement parfait, & ſe ſuffiſant à lui-même, il n'avoit aucun beſoin des créatures, &

elles n'avoient aucun rapport à ſon bonheur : le bonheur eſt une joie produite dans l'eſprit par une augmentation de perceptions diſtinctes, qui ne peut avoir lieu dans un être ſouverainement parfait & infini, tel que l'être ſuprême des Théiſtes : c'eſt dans le Théiſte une extravagance de l'amour propre, de croire qu'il peut ſe faire aimer de Dieu, ou lui déplaire. Les objets qui nous environnent, pouvant augmenter ou diminuer nos connoiſſances, peuvent exciter notre amour ou notre haine; mais quelles lumieres produit en Dieu un petit homme qui ſe proſterne dans l'immenſité de la nature? de quelles idées le prive le Sauvage qui vit ſans lui rendre hommage ?

Enfin quand nous ſuppoſerions que les créatures peuvent avoir quelque rapport avec le bonheur ou la gloire de l'être créateur ; pourquoi ce rapport étant connu de Dieu de toute éternité, ne l'auroit-il pas déterminé à produire le monde de toute éternité ? pourquoi ce motif eût-il reſté ſans effet pendant toute une éternité ? pourquoi n'eût-il agi que depuis environ ſix mille ans ? Ainſi chaque pas que l'on fait dans le ſyſtême de la création,

découvre de nouvelles abſurdités ; on ne ſort d'un abyme qu'en ſe précipitant dans un autre ; il a tous les embarras du Spinoſiſme, & pas un de ſes avantages.

CHAPITRE IV.

La ſubſtance néceſſaire, dont tous les ſentimens ſont obligés de reconnoître l'exiſtence, eſt telle qu'on ne peut ſuppoſer aucune autre ſubſtance dans le monde.

PUISQU'IL y a quelque choſe, il faut qu'il y ait un être éternel & néceſſaire ; cet être néceſſaire a une exiſtence abſolue, parcequ'il exiſte par une néceſſité de nature, une néceſſité antécedente, qui n'étant déterminée par aucune cauſe étrangere, n'a rapport ni au tems, ni au lieu, ni aux circonſtances, & qui par conſéquent renferme tous les tems, tous les lieux, toutes les circonſtances, toutes les manieres d'être : s'il y avoit hors de cet être d'autres ſubſtances, il auroit dès-lors une maniere particuliere d'exiſter, il ſeroit diſtingué des êtres qui exiſte-

roient hors de lui ; il ſeroit donc déterminé à une maniere d'exiſter qui ne ſeroit point celle des êtres diſtingués de lui, il ſeroit un être particulier & perdroit ſa qualité d'être général & abſolu.

L'être néceſſaire eſt donc non-ſeulement en un lieu, mais encore dans tous les lieux, non-ſeulement dans un tems, mais dans tous les tems, il a non-ſeulement l'étendue, mais toutes les manieres d'être étendu ; il eſt non-ſeulement penſant, mais il a encore toutes les manieres de penſer, toutes les manieres de ſentir, toutes les manieres d'appercevoir ; s'il excluoit quelqu'une de ces manieres d'être, la néceſſité qui le fait exiſter, ne ſeroit plus une néceſſité abſolue ; l'être néceſſaire auroit été déterminé à n'exiſter que d'une maniere : les Théiſtes mêmes n'auroient plus de raiſon de donner à l'être néceſſaire tous les titres qu'ils lui donnent, de lui ſuppoſer tous ſes attributs ; ils les tirent tous de la néceſſité d'exiſter abſolue & indépendante, & ſi la néceſſité étoit déterminée à une certaine maniere d'être, tous ces attributs n'auroient plus de raiſon dans l'être néceſſaire, ni les

Théiſtes de fondement pour les y ſuppoſer.

C'eſt de cette néceſſité antécédente & illimitée que le Docteur Clarke a conclu que l'être néceſſaire étoit infini, immenſe, éternel, intelligent, ſage, &c. » Une néceſſité qui ne ſe» roit pas néceſſité par-tout, dit-il, » ne ſeroit pas une néceſſité abſolue, » de ſa nature, ce ne ſeroit qu'une » néceſſité de conſéquence, & dans la » dépendance de quelque cauſe ex» terne. En effet, une néceſſité ab» ſolue en elle-même, n'a de rela» tion ni au tems, ni au lieu, ni à » aucune autre choſe que ce ſoit, » par conſéquent tout ce qui exiſte en » vertu d'une néceſſité abſolue en elle» même, doit néceſſairement être » infini, auſſi-bien qu'éternel; de là, » je conclus, que l'infinité de l'être » exiſtant par lui-même, doit être » une infinité de plénitude auſſi-bien » que d'immenſité (1).

L'infinité de plénitude & d'immenſité eſt donc, ſelon le Docteur Clarke, un ſuite néceſſaire de la néceſſité abſolue d'exiſter; la néceſſité abſolue

(1) Clarke, Démonſtr. de l'exiſtence de Dieu. prop. 6.

conduit donc à ſuppoſer dans l'être néceſſaire toutes les manieres d'être poſſibles, & par conſéquent à ne ſupoſer rien hors de l'être néceſſaire, puiſque toute ſuppoſition d'une réalité qui ne ſeroit point dans l'être néceſſaire, détruiroit ſon infinité de plénitude, comme l'abſence d'un lieu détruiroit ſon immenſité.

N'eſt-il pas étonnant que le Docteur Clarke, après avoir établi ſur la néceſſité abſolue l'infinité de plénitude & l'immenſité de l'être néceſſaire, conclue que » l'être néceſſaire eſt » ſimple, immuable, incorruptible, » ſans partie, ſans figures, ſans mou» vement, & pour tout dire en un » mot, un être en qui ne ſe rencon» tre aucune des propriétés de la ma» tiere : car toutes ces propriétés » nous donnent clairement & néceſ» ſairement l'idée de quelque choſe » défini, & ſe trouvent entierement » incompatibles avec l'infinité par» faite (1).

De ce que l'être néceſſaire a une infinité de plénitude, on conclud bien qu'il n'eſt aucun des êtres bornés que

(1) Clarke, Démonſtration de l'exiſtence de Dieu. prop. 6.

nous connoiſſons, mais non pas qu'il ne les renferme pas; au contraire, on doit conclure qu'il renferme ces êtres de ce qu'il a une infinité de plénitude; car l'infinité de plénitude exclud toute limitation, & un être, hors duquel il y auroit des ſubſtances ſeroit fini, puiſqu'on ne pourroit ſuppoſer des ſubſtances hors de cet être, ſans ſuppoſer quelque réalité qui ne ſe trouveroit point dans cet être; car l'infinité de plénitude eſt celle qui renferme toutes les manieres d'être poſſibles, & s'il y avoit des ſubſtances hors de l'être néceſſaire, il n'exiſteroit plus de toutes les manieres d'être poſſibles, ces ſubſtances auroient néceſſairement de l'étendue & de la penſée, qui ne ſeroient point dans l'être infini: car cette étendue & cette penſée ſeroient diſtinguées de l'étendue & de la penſée de l'être néceſſaire, ou elles n'en ſeroient pas diſtinguées; ſi elles n'en étoient point diſtinguées, elles n'exiſteroient plus hors de l'être néceſſaire, & ne ſeroient par conſéquent pas des ſubſtances: ſi elles en étoient diſtinguées, il y auroit donc quelques manieres d'être étendu & penſant qui ne ſeroient point dans l'être néceſ-

ſaire ; il n'auroit donc pas l'infinité de plénitude qui renferme tout, il ſeroit borné, puiſque le nombre de ſes réalités ſeroit borné.

En effet, puiſque l'être néceſſaire n'eſt point borné à une maniere d'être, & qu'il eſt infini par ſes différentes manieres d'être, il faut néceſſairement que le nombre de ces manieres d'être ſoit infini ; or il eſt certain que le nombre de ces manieres d'être, ne ſeroit point infini s'il y avoit des êtres diſtingués de l'être néceſſaire.

Pour s'en convaincre, il ne faut que réfléchir ſur l'idée de l'infini.

L'idée de l'infini eſt oppoſée à l'idée du fini, & l'une & l'autre ſont des idées comparatives qui ont pour objet la quantité, ou ce qui eſt ſuſceptible de plus & de moins ; en un mot, ce qui eſt capable de dégrés, ſans qu'on puiſſe en aſſigner undernier dans l'infini, au lieu que dans l'idée du fini, on aſſigne un certain nombre de dégrés au-delà deſquels on en conçoit d'autres, & c'eſt pour cela que tout ce qui n'eſt pas ſuſceptible de dégrés, ne peut être regardé ni comme fini ni comme infini : » l'idée de fini ou d'infini ne

» convient point, par exemple, à
» l'idée de blancheur, parceque, dit
» M. Locke, ſi, à la plus parfaite idée
» que j'ai du blanc le plus éclatant,
» j'y en ajoûte une autre d'un blanc
» égal ou moins vif; (car je ne ſau-
» rois joindre l'idée d'un plus blanc
» que celui dont j'ai l'idée, que je
» ſuppoſe le plus éclatant que je
» conçoive actuellement), cela n'aug-
» mente ni n'étend mon idée en au-
» cune maniere. C'eſt pourquoi on
» nomme dégrés les différentes idées
» de blancheur, &c. à la vérité les
» idées compoſées de parties ſont ca-
» pables de recevoir de l'augmenta-
» tion par l'addition de la moindre
» partie, mais prenez l'idée de blanc
» qui fut produite hier en vous par la
» vûe d'un morceau de neige, & une
» autre idée du blanc qu'excite en
» vous un autre morceau de neige que
» vous voïez préſentement; ſi vous
» joignez ces deux idées enſemble,
» elles s'incorporent, pour ainſi dire,
» & ſe réuniſſent en une ſeule, ſans
» que l'idée de blancheur en ſoit aug-
» mentée le moins du monde (1).

(1) Locke, Eſſai ſur l'entendement. l. 2. c. 17. § 6.

L'idée du fini & de l'infini ont donc pour objet la quantité, ou ce qui eſt ſuſceptible de dégrés; l'un renferme tous les dégrés poſſibles, l'autre n'en renferme qu'une partie & exclud les autres : l'être néceſſaire ne peut donc être infini que par le nombre de ſes parties, ou par le nombre des dégrés de réalité qu'il renferme : or, il eſt évident que ce nombre ne ſeroit pas infini, s'il y avoit des êtres diſtingués de l'être néceſſaire, puiſque le nombre de ces réalités augmenteroit néceſſairement le nombre auquel on les ajoûteroit.

Enfin, ſi l'être néceſſaire n'étoit pas la collection des êtres que nous voïons & que le monde renferme; la réalité de cet être ne ſeroit rien de ce que nous connoiſſons; nous ne pourrions donc nous former une idée de cet être, il faudroit le compoſer de réalités purement imaginaires, cet être ſeroit donc une fiction, une chimere. Il n'y a donc point d'êtres diſtingués de l'être néceſſaire (1).

(1) Voïez la Réfutation de Spinoſa par Boullainvilliers. Cet Auteur a ramaſſé & retourné en vingt manieres les raiſons des Spinoſiſtes, & elles m'ont paru ſe réduire toutes à ce que j'ai dit.

EXAMEN
DU
FATALISME.

Qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance dans le Monde.

REFUTATION
DE CE SYSTÊME.

IL y a un Etre éternel & néceſſaire ; nous ne découvrons les caracteres de cet être, ni dans nous mêmes ni dans ce qui nous environne : rien de ce qui frappe nos ſens, n'eſt donc l'être néceſſaire, & nous ne ſommes, auſſi-bien que tous ces objets, que des formes qui exiſtent dans un ſujet, & ce ſujet eſt l'être néceſſaire ; car l'être néceſſaire eſt infini, & contient toutes les manieres d'être poſſibles : le mon-

de n'offre d'ailleurs aucun objet qui ſoit une ſuite des propriétés de l'être néceſſaire, une affection ou une modification de ſes attributs.

Telle eſt la ſuite des raiſonnemens qui ont conduit les Philoſophes que je combats, au ſyſtême qui ne ſuppoſe dans le monde qu'une ſubſtance, dont tous les êtres particuliers ſont des modifications.

La nature ne s'eſt pas offerte ſous cette face à tous les hommes : beaucoup de Philoſophes reconnoiſſent un nombre infini de ſubſtances dans le monde ; il y en a même qui reconnoiſſent l'exiſtence d'un être éternel, néceſſaire, infini, & qui croient qu'il a produit des ſubſtances dont les diſpoſitions forment le monde : on explique avec ces ſubſtances les phénomenes, au moins auſſi heureuſement que dans le ſentiment qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance dans le monde.

Les Fataliſtes n'ont donc pû ſe diſſimuler, que leur ſentiment & celui des Philoſophes, qui ſuppoſent pluſieurs ſubſtances, étoient deux hypothèſes également vraiſemblables lorſqu'on ne les enviſageoit que par rapport à l'explication des phénomenes, & que

pour découvrir la vérité ou la fauſſeté de ces hypothèſes, il falloit remonter à l'examen de la nature de la ſubſtance & de l'être néceſſaire. Après cet examen, ils ont prétendu qu'on ne pouvoit ni ſuppoſer pluſieurs ſubſtances dans le monde, ni concilier leur exiſtence avec l'idée de l'être néceſſaire & infini.

L'examen de la poſſibilité de pluſieurs ſubſtances qui ne pouvoit être que le dernier objet dans la marche de l'eſprit qui faiſoit un ſyſtême pour expliquer tout avec une ſeule ſubſtance, s'offre néceſſairement le premier dans la réfutation qu'on fait de ce ſyſtême, parceque l'impoſſibilité de pluſieurs ſubſtances, & l'abſurdité du ſentiment qui en ſuppoſe de diſtinguées de l'être néceſſaire, changent pour ainſi dire, de place dans l'eſprit du Fataliſte lorſqu'il y eſt arrivé, & deviennent la baſe de ſon ſyſtême; elles s'offrent même ſans ceſſe à ſon eſprit, & ſont une eſpece d'aſyle, dans lequel il ſe réfugie auſſi-tôt qu'il eſt preſſé, comme on le voit dans Spinoſa, qui emploie toute la premiere partie de ſa morale à prouver l'impoſſibilité de pluſieurs ſubſtances, &

qui coupe avec ce prétendu principe, toutes les difficultés qu'il rencontre dans le reſte de ſon Ouvrage.

Je ſuivrai donc dans cette réfutation un ordre tout différent de celui que j'ai ſuivi dans l'expoſition du ſyſtême que je combats : j'établirai la poſſibilité de pluſieurs ſubſtances, & après avoir diſſipé tous les ſophiſmes qui la combattent, je ſuivrai le Fataliſte dans toutes les ſuppoſitions auxquelles il a recours pour expliquer les phénomenes de la nature; je ferai voir que les phénomenes dont il reconnoît l'exiſtence, ſeroient impoſſibles s'il n'y avoit qu'une ſeule ſubſtance dans le monde.

PREMIERE PARTIE.

Il n'eſt point impoſſible qu'il exiſte pluſieurs ſubſtances.

S'IL y avoit pluſieurs ſubſtances, elles ſeroient néceſſaires, ou il y en auroit qui exiſteroient par voie de production, ce qui eſt impoſſible, diſent les Fataliſtes.

Nous reconnoiſſons avec ces Philoſophes qu'il n'y a point pluſieurs ſubſtances néceſſaires, mais nous croïons qu'il n'eſt pas impoſſible qu'il y ait des ſubſtances produites : les Spinoſiſtes prétendent qu'il repugne à la nature de la ſubſtance d'être produite ; qu'une ſubſtance n'en peut produire une autre ; que la puiſſance créatrice, à laquelle on a recours eſt une abſurdité ; & enfin, qu'on ne peut ſuppoſer rien hors & avec l'être néceſſaire dont tous les Partis ſont forcés de reconnoître l'exiſtence.

Pour réfuter ces principes, je vais prouver 1°, qu'il n'eſt point contraire à la nature de la ſubſtance d'être produite ; 2° que les principes qui ont perſuadé qu'il eſt eſſentiel à la ſubſtance d'exiſter, ſont faux ; 3° qu'une ſubſtance peut produire une autre ſubſtance ; 4° qu'on ne combat par aucune raiſon ſolide la ſuppoſition d'une puiſſance créatrice ; 5° qu'il peut y avoir des êtres diſtingués de l'être néceſſaire.

CHAPITRE I.

Il n'eſt point contraire à la nature de la ſubſtance d'être produite.

SI nous jettons un boulet de canon dans une fournaiſe, il devient brûlant rouge & mol ; ſi on l'en retire, il reprend ſa noirceur, ſa dureté, ſa froideur.

Ce globe n'avoit donc point été anéanti par la perte de ſa dureté, de ſa froideur, & il exiſtoit encore ſous la forme de la couleur rouge & de la chaleur. Je conclus de-là qu'il y a dans ce globe, quelque choſe qui prend & perd ſucceſſivement ces qualités, & que j'imagine comme une eſpece de charpente qui les ſoutient, & qu'on appelle pour cela ſubſtance, *ſubſtratum*.

Ces qualités ſont donc les traits, ou plutôt les formes ſous leſquelles ce ſujet, ou la ſubſtance s'offre à nous, & il eſt clair que ſi nous la dépouillons de ces formes, nous ne pouvons nous la repréſenter diſtinctement. On ne l'a donc conçue que par oppoſition aux formes ; & comme nous voïons

que ces formes n'exiſtoient ni en elles-mêmes, ni par elles-mêmes ; nous avons attribué des qualités oppoſées à la ſubſtance, & nous l'avons regardée comme un être qui exiſtoit en lui-même & par lui-même, mais ſans pouvoir nous le repréſenter.

Ce ſujet n'eſt cependant pas une chimere, & les formes, qui le voilent à nos ſens, peuvent conduire la raiſon juſqu'à ſon eſſence : car, puiſque les formes exiſtent dans ce ſujet, nous ne nous tromperons point en lui attribuant les propriétés que ſuppoſent néceſſairement la multitude & la ſucceſſion des affections que nous y obſervons. Nous n'irons point chercher hors de nous l'objet de nos obſervations, nous les ferons toutes ſur nous-mêmes.

Nous connoiſſons que nous exiſtons, & nous voïons, ou nous croïons voir hors de nous une multitude d'êtres qui nous paroiſſent abſolument étrangers : nous les connoiſſons, & par conſéquent ils agiſſent ſur nous ; ils n'agiſſent pas toujours & nous continuons d'être, quoiqu'ils aient ceſſé d'agir ; les ſentimens produits par l'action des objets, ne ſont donc pas mon être ; & quoi qu'il en ſoit de ſa nature, il

eſt indépendant des ſentimens qu'il éprouve ſucceſſivement, & des objets qui les produiſent. Appercevoir, c'eſt recevoir une impreſſion : le néant n'en peut recevoir aucune ; ainſi, lorſque j'ai reçu la premiere impreſſion ou la premiere perception, j'exiſtois, & par conſéquent en ſuppoſant mes perceptions anéanties, je ne porterois aucune atteinte à mon exiſtence : je n'exiſte donc ni par les ſenſations que j'éprouve, ni dans les objets dont je reçois les impreſſions.

Parmi les ſenſations que j'éprouve, il y en a d'agréables, d'autres me rendent malheureux : elles exiſtent donc en moi ; je les vois ſe ſucceder, ſe multiplier, s'enſevelir dans l'oubli, ſe dérober à mes recherches & reparoître : ces ſenſations ou ces perceptions ne ſont donc point néceſſaires à mon exiſtence, & mon être n'eſt point formé par la réunion de ces perceptions ; cependant elles exiſtent en moi, elles ſont donc des affections ou des modifications de mon être.

En réuniſſant les différentes propriétés que je découvre en moi, & qui ſont toutes fondées ſur des obſervations inconteſtables ; je trouve que je

ſuis un être, qui non-ſeulement exiſte en lui-même & par lui même, mais encore qui reçoit & qui ſoutient des affections ou des modifications différentes : je ſuis donc une ſubſtance.

Mais pourquoi eſt-ce que j'exiſte ? Les obſervations que j'ai faites ſur moi-même, m'ont fait connoître que j'étois une ſubſtance ; elles ne m'ont point éclairé ſur mon origine, je ſais que je n'exiſte ni dans les objets extérieurs, ni par leur action, parceque leur action ſur moi ſuppoſe mon exiſtence ; mais je ne ſais ſi je ne la dois point à une cauſe diſtinguée de ces objets ; je vois même clairement que que je ne perdrois aucune des propriétés de la ſubſtance, en ſuppoſant que mon exiſtence eſt l'ouvrage d'une cauſe inviſible & diſtinguée de tout ce qui m'environne, puiſque je ſavois que j'étois une ſubſtance, quoique je n'euſſe pas ſeulement réfléchi ſur mon origine. L'exiſtence néceſſaire n'entre donc point dans l'idée de la ſubſtance ; elle ne fait point partie de ſon eſſence, & l'on ne ſuppoſe point des choſes contradictoires, en ſuppoſant des ſubſtances produites.

Mais qu'eſt-ce donc que la ſubſtan-

ce ou cet être exiſtant en lui-même ?

Je me ſuis aſſuré que j'étois une ſubſtance, parceque je recevois des impreſſions des êtres étrangers, & que j'en faiſois ſur eux ; j'ai reconnu que je n'étois aucune de ces impreſſions, mais la faculté de les recevoir ou de les porter ſur les autres : or, la faculté de recevoir des perceptions, ou d'agir, eſt une force que je ne peux concevoir que comme une force de réſiſtance ou d'action ; la ſubſtance n'eſt donc effectivement qu'une force capable d'agir ou de réſiſter.

L'idée de la force renferme une infinité de dégrés, il peut donc y avoir une infinité de ſubſtances : une force déterminée à un certain dégré, lequel eſt borné, n'a pas en elle-même la raiſon de ſon exiſtence, comme les Fataliſtes l'ont prouvé eux-mêmes : il peut donc y avoir des forces qui ne contiennent point la raiſon de leur exiſtence, il peut donc y avoir des ſubſtances qui n'exiſtent pas néceſſairement : ainſi, non-ſeulement il ne répugne point à la nature de la ſubſtance d'exiſter par une cauſe étrangere, mais encore on conçoît qu'il peut y avoir une infinité de ſubſtances de dif-

férentes eſpeces qui n'aient point en elles-mêmes la raiſon de leur exiſtence ; mais qui exiſtent par une cauſe étrangere.

On ne doit donc pas définir la ſubſtance un être exiſtant par lui-même, mais une faculté d'agir ou de réſiſter d'une maniere déterminée ; alors l'idée de la ſubſtance ne renferme ni n'exclud l'exiſtence néceſſaire, & nous jugeons qu'elle la renferme ou qu'elle l'exclud, ſelon que nous voïons qu'elle eſt bornée ou infinie.

Ainſi, Spinoſa n'a donné qu'une définition arbitraire & fauſſe de la ſubſtance, lorſqu'il a dit que la ſubſtance eſt ce qui eſt en ſoi & conçu par ſoi-même, c'eſt-à-dire, dont l'idée n'a pas beſoin, pour être formée, de l'idée d'autre choſe (1). Pour le faire mieux ſentir, faiſons quelques réflexions ſur la nature de la définition.

La définition eſt un diſcours deſtiné à éclaircir, ou à faire connoître quelque choſe ; & de cette notion générale, ſuivent deux eſpeces de définitions, l'une de nom, l'autre de la choſe. La définition de nom eſt deſtinée à expliquer les mots, c'eſt-à-dire,

(1) Spinoſa, Etic. part. 1. def. 3.

à faire connoître quelles idées nous comprenons ſous certains noms, ou quel aſſemblage d'idées nous avons dans l'eſprit lorſque nous prononçons un certain mot, ou que nous formons un certain ſon : comme il dépend de chacun de joindre telles idées qu'il voudra, la définition de nom devient par là même arbitraire ; mais la notion qu'elle contient devient arbitraire elle-même, & ne fait qu'un principe incertain qui ne conclud rien pour la nature des choſes hors de l'eſprit.

La définition de choſe a un objet tout différent : elle explique ce qu'une choſe eſt, ou quels ſont ſes attributs, & elle l'explique par ſa nature, c'eſt-à-dire, qu'elle expoſe ce qu'une choſe eſt & pourquoi elle eſt telle. Tout le monde convient que la définition de choſe eſt un diſcours qui explique la nature de la choſe ou ſon eſſence, c'eſt-à-dire, qui rend raiſon pourquoi une choſe eſt, ce qu'elle eſt. Ces principes établis, examinons la définition que Spinoſa donne de la ſubſtance ; il prétend dans cette définition que la ſubſtance eſt conçue par elle-même, & ſans rapport à une autre choſe, ſoit

comme à ſon ſujet, ſoit comme à ſa cauſe.

Cette définition unit donc deux idées, l'idée d'être, & l'idée d'indépendance de toute autre choſe comme cauſe. Mais apperçoit-on, dans la définition, la raiſon de cette union ? Spinoſa prouve-t-il que ces deux idées ſont néceſſairement renfermées dans l'idée de la ſubſtance, ou qu'elles la compoſent, en ſorte que rien de ce qui ne réunit pas ces deux idées, n'eſt une ſubſtance ? Spinoſa ne prouve aucune de ces deux choſes, & par conſéquent ſa définition eſt une définition de mot, & ne renferme qu'une notion arbitraire. En paſſant cette définition à Spinoſa, il s'enſuivroit tout au plus qu'il n'y a dans ſon ſentiment qu'une ſubſtance qui eſt l'être néceſſaire, mais non pas qu'il ne peut y avoir hors de cet être néceſſaire des êtres qui n'exiſtent point dans un autre, & qui ſont diſtingués de lui ; c'eſt cependant ce que la définition devoit établir.

Je dis enfin, que la définition que Spinoſa donne de la ſubſtance eſt fauſſe, parcequ'il ajoûte à l'eſſence de la ſubſtance

ſubſtance ce qui n'eſt point renfermé dans ſon idée, puiſqu'on a fait voir que l'idée de la ſubſtance ne renferme point l'exiſtence en ſoi.

Pour prouver qu'il répugne à la nature de la ſubſtance d'être produite, il falloit faire voir qu'en ſuppoſant un être qui exiſte en ſoi, & qui ne renferme point la raiſon de ſon exiſtence, on ſuppoſoit des choſes contradictoires, & c'eſt ce qu'il eſt impoſſible de prouver; car je me ſuis aſſuré que je ſuis une ſubſtance, parceque j'ai vu que j'étois en effet diſtingué de tous les êtres; mais dans le tems que je me concevois comme un être ſéparé de tous les autres, je me concevois comme une capacité d'appercevoir, déterminée à un certain ordre de perceptions; je ne me concevois, par conſéquent pas, comme un être infini, mais comme un être borné, & qui ne contenoit pas en lui-même la raiſon de ſon exiſtence; la ſubſtance n'exiſte donc point par elle-même, & elle peut être produite.

CHAPITRE II.

Fauſſeté des principes ſur leſquels les Fataliſtes s'appuient pour prouver qu'il répugne à la nature de la ſubſtance d'exiſter par l'action d'une cauſe étrangere.

LES Spinoſiſtes croient que la ſubſtance contient eſſentiellement en elle-même la raiſon de ſon exiſtence, & que rien de ce qui a commencé, ne peut être une ſubſtance. Examinons ces principes.

Tout le monde, diſent ces Philoſophes, reconnoît qu'il y a une ſubſtance néceſſaire, & par conſéquent une ſubſtance qui contient en elle-même la raiſon de ſon exiſtence : comme on ne peut conſidérer dans cette ſubſtance que ſa qualité de ſubſtance, ſes attributs & ſes modifications ; il faut que cette raiſon ſe trouve dans ſes attributs, dans ſes modifications, ou dans ſa qualité de ſubſtance : ce n'eſt, ni dans les attributs, ni dans les modifications de la ſubſtance, qu'on trouve la raiſon de ſon exiſtence, parce-

qu'on conçoit la ſubſtance avant ſes attributs & ſes modifications ; il faut donc que ce ſoit dans la qualité de ſubſtance ; & par conſéquent, l'idée de la ſubſtance renferme la raiſon de ſon exiſtence. Il eſt aiſé de découvrir le faux de ce raiſonnement, pour peu qu'on ſuive la chaîne d'idées qui conduit à l'exiſtence d'un être néceſſaire.

Nous ne pouvons douter qu'il n'exiſte quelqu'être : tout ce qui exiſte doit avoir une raiſon de ſon exiſtence ; cette raiſon eſt dans ce qui exiſte, ou hors de lui ; ſi aucun être ne contenoit la raiſon de ſon exiſtence, tout ce qui eſt, auroit donc ſa raiſon d'exiſter hors de lui ; & comme il n'y a rien hors de tout ce qui eſt, il eſt clair que cette raiſon n'exiſteroit nulle part, & par conſéquent, il faut qu'il y ait un être qui contienne la raiſon de ſon exiſtence ; nous n'admettons donc point un être néceſſaire, parceque nous concevons cet être comme une ſubſtance, mais parceque l'exiſtence de ce qui eſt, *quoiqu'il ſoit*, ſuppoſe un être qui a en lui-même la raiſon de ſon exiſtence.

Lorſque nous pouſſons nos recherches plus loin, & que nous tâchons de découvrir à quoi cet être doit l'avan-

tage de contenir en lui-même la raiſon de ſon exiſtence ; nous trouvons d'abord qu'il faut qu'il exiſte en lui-même, & non pas dans un autre, puiſque s'il exiſtoit dans un autre, il n'auroit plus en lui-même la raiſon de ſon exiſtence : mais ſuffit-il d'exiſter en ſoi-même, pour contenir la raiſon de ſon exiſtence ? Nous nous concevons comme des ſubſtances, & cependant nous ne croïons pas contenir la raiſon de notre exiſtence, puiſque nous ſentons que nous ne ſommes pas éternels : il eſt donc certain qu'il n'y a qu'une ſubſtance qui puiſſe contenir la raiſon de ſon exiſtence ; mais nous ne voïons pas que toute ſubſtance doive la contenir.

Si nous ne concevons pas que toute ſubſtance doive contenir la raiſon de ſon exiſtence, l'exiſtence néceſſaire n'eſt donc pas eſſentielle à la ſubſtance ; l'être néceſſaire n'exiſte donc pas préciſément, parcequ'il eſt une ſubſtance : il faut que je le conçoive comme une ſubſtance, dont la nature eſt d'être déterminée à exiſter par ſoi-même : il faut que j'ajoute à l'idée de la ſubſtance, celle de l'exiſtence, pour concevoir une ſubſtan-

ce néceſſaire : ce n'eſt donc point parceque je conçois l'être néceſſaire comme une ſubſtance, que je dis qu'il eſt néceſſaire, mais parceque je le conçois comme un être, dont l'eſſence ou l'idée renferme l'exiſtence, puiſque je ne le conçois néceſſaire, que parceque je conçois qu'il n'a point été produit.

Les Spinoſiſtes ne trouvent pas ſeulement dans l'idée de la ſubſtance la néceſſité de ſon exiſtence, ils croient que rien de ce qui n'eſt pas néceſſaire ne peut être une ſubſtance.

Tout ce qui peut exiſter, diſent-ils, eſt, ou l'être, ou une maniere d'être, parceque tout eſt être, ou maniere d'être; l'idée de l'être n'exclud donc aucun être; l'être eſt donc infini, parceque l'idée du fini renferme néceſſairement l'idée d'être & de néant; rien de ce qui eſt borné dans ſa durée ou dans ſes attributs n'eſt donc l'être, mais il eſt une maniere d'être : ce qui n'eſt ni éternel, ni infini, n'eſt donc point une ſubſtance, mais une modification; & comme il n'y a qu'un être néceſſaire & infini, il n'y a auſſi qu'une ſubſtance, & tous les êtres que nous voïons ſont des modifications.

Toute cette difficulté porte ſur un abus de mot : elle va diſparoître en éclairciſſant l'idée de l'être.

Tous les objets qui nous environnent, éprouvent des changemens continuels ; ce qui étoit terre, devient plante, animal, & rentre enfin dans le ſein de la terre : on a donc jugé qu'il y avoit dans tous ces objets un fond de réalité que le tems faiſoit paroître ſous différentes formes : l'eſprit qui a la faculté de conſidérer dans un objet une choſe ſans faire attention à une autre, a, pour ainſi dire, dépouillé ce fond de réalité de toutes ſes formes, & alors ce fond de réalité s'eſt offert à l'eſprit, ſimplement comme un être, ou comme un ſujet qui pouvoit recevoir toutes les formes que nous connoiſſons ; on n'a plus conçu ce ſujet déterminé à une maniere particuliere d'être, on a conclu qu'il étoit infini ; ainſi lorſqu'on dit que l'être eſt infini, on n'entend rien autre choſe, ſinon que la ſubſtance peut exiſter de toutes les manieres poſſibles, ou que l'idée abſtraite de la ſubſtance ne renferme aucune détermination particuliere, & qu'elle n'a pas plus une maniere d'exiſter qu'une autre : mais

de ce que l'idée abſtraite de la ſubſtance ne renferme aucune détermination particuliere, & qu'elle n'a pas plus une maniere d'exiſter qu'une autre, ou même de ce que cette idée abſtraite exclud toute détermination particuliere, on n'en peut conclure que la ſubſtance ne peut en effet exiſter avec des déterminations particulieres, pas plus qu'on pourroit nier qu'il y ait des étendues bornées, de ce que l'idée abſtraite de l'étendue ne renferme point de bornes, ou les exclud.

On ſe trompe donc, & l'on ne combat qu'avec des équivoques, lorſqu'on prétend que les êtres bornés dans leur durée, ou dans leurs propriétés, n'étant point l'être, ſont des modifications : car lorſqu'on dit que ce qui eſt borné, n'eſt pas l'être, on ne prétend pas que ce qui eſt borné, ne ſoit rien, puiſque s'il n'étoit rien, il ne ſeroit pas même une modification ; cette propoſition, *ce qui eſt borné n'eſt pas l'être*, ne peut donc être vraie que dans ce ſens, ce qui eſtborné n'eſt pas tout être : d'où l'on peut bien conclure qu'il y a d'autres êtres, & qu'ainſi cet être borné n'eſt pas la ſeule maniere

d'exiſter. Mais ne pourroit-il pas être une maniere particuliere d'exiſter, & cependant exiſter en lui-même, & être une ſubſtance ? Que diroit-on d'un homme qui, de ce que l'idée abſtraite du triangle, convient à toutes les figures bornées par trois lignes, & n'exclud aucune des figures qui ſont bornées par trois lignes, concluroit qu'une figure bornée par trois lignes de chacune un pied, n'eſt pas un triangle, parceque l'idée de cette figure exclud l'idée d'une figure bornée par trois lignes chacune de deux pieds, & que l'idée du triangle n'exclud aucune figure bornée par trois lignes. On eſt étonné que des Philoſophes aïent été trompés par de ſemblables ſophiſmes ; cependant ce ſophiſme, tout miſérable qu'il eſt, eſt traité par M. de Boullainvilliers, comme une difficulté ſérieuſe (1).

Enfin les Spinoſiſtes prétendent que l'on confond toutes les notions en ſuppoſant des ſubſtances produites : il eſt, ſelon eux, de l'eſſence de l'effet d'être conçu par ſa cauſe; ainſi une ſubſtance

(1) Boullainvilliers, Réfutation de Spinoſa. Tout le monde ſait que cette Réfutation n'eſt que l'expoſition du ſyſtême de Spinoſa.

produite ne pourroit être conçue que par ſa cauſe, elle ne ſeroit donc pas conçue par elle-même, elle ſeroit conçue par une autre, elle auroit l'eſſence de la modification.

Voici encore un abus de mot; la modification n'eſt point conçue par elle-même, mais par une autre choſe, parceque je ne peux concevoir clairement la modification, ſans concevoir au moins confuſément un ſujet dans lequel elle exiſte; je ne peux, par exemple, concevoir le mouvement, ſans concevoir au moins confuſément un corps mû; mais il n'en eſt pas ainſi de l'effet, on peut concevoir clairement un objet qui n'exiſte pas par lui-même, ou qui eſt effet, ſans penſer à ſa cauſe, & même ſans ſavoir s'il en a une; on pourroit donc concevoir clairement une ſubſtance produite, ſans penſer ſi elle a une cauſe, & ſans connoître cette cauſe, par conſéquent, l'idée de cette cauſe ne ſeroit point néceſſaire pour former l'idée de la ſubſtance; il eſt donc faux qu'une ſubſtance qui ſeroit effet, fût conçue par une autre, comme la modification; d'ailleurs une choſe n'eſt pas modification, parcequ'elle eſt conçue, exiſ-

ter par une autre, mais parcequ'elle eſt conçue exiſter dans une autre : toutes les difficultés & tous les principes de Spinoſa ſur la nature de l'effet, de la modification, & de la cauſe, ſont donc, ou des équivoques dont il abuſe, ou des notions imparfaites & ſpécieuſes qui l'ont ſéduit.

CHAPITRE III.

Une ſubſtance peut produire une autre ſubſtance.

LES Philoſophes qui n'admettent qu'une ſubſtance dans le monde, croient que deux choſes qui n'ont rien de commun, ne peuvent être cauſe l'une de l'autre (1), & que deux ſubſtances ne peuvent avoir rien de commun, parcequ'alors elles ne differeroient pas, & ne feroient pas deux ſubſtances (2).

Ce raiſonnement ſuppoſe, 1° qu'une choſe ne peut être cauſe de l'autre, s'il n'y a entr'elles quelque choſe de commun ; 2° que ſi deux ſubſtances avoient quelque choſe de commun,

(1) Spinoſa, Etic. p. 1. axiom. 5. prop. 3.

(2) Spin. ibid. prop. 5.

elles ne feroient pas deux ſubſtances, parcequ'elles ne différeroient pas. Le premier principe contient deux notions qu'il faut éclaircir, ce que c'eſt qu'une cauſe, & ce que c'eſt qu'avoir quelque choſe de commun.

Les objets qui nous environnent n'ont pas toujours été, & l'état où nous les voïons n'eſt pas invariable : on voit dans la forme des choſes une ſucceſſion perpétuelle, & que ce qui commence à exiſter, reçoit l'exiſtence de l'action de quelqu'autre être ; nous appellons cauſe, celui dont l'action produit un phénomene, & effet, ce que nous voïons commencer par l'action de cet être : l'idée de cauſe ne renferme donc directement & immédiatement, que celle d'une activité capable de faire que cette autre choſe exiſte. Ainſi dire que la cauſe doit contenir quelque choſe de commun avec l'effet, c'eſt dire, qu'un être, dont l'action produit un effet, doit avoir quelque choſe de commun avec cet effet, ou avec la réalité qui réſulte de ſon action.

Eclairciſſons préſentement le mot *commun* ; il ſignifie participer à la même choſe, & l'on participe à la mê-

me choſe, ou parcequ'on exiſte dans le même ſujet, ou parcequ'on a quelque propriété, quelqu'attribut, quelque maniere d'être ſemblable.

C'eſt ainſi que la cire eſt un ſujet commun de la rondeur & de la blancheur, & que l'humanité eſt commune à Pierre, à Jacques, &c.

Ainſi le principe qui porte qu'il faut qu'il y ait quelque choſe de commun entre la cauſe & l'effet, ne peut ſignifier qu'une de ces deux choſes ; *pour que l'action d'un être ſoit liée avec la production d'un effet, il faut que ces deux êtres aient un ſujet commun, & exiſtent dans le même ſujet*, ou bien *pour que l'action d'un être ſoit liée avec la production d'un effet, il faut qu'il y ait quelque choſe de ſemblable dans l'effet produit, & dans la choſe dont l'action produit cet effet.*

Prétendre que l'action d'une choſe ne peut être liée avec la production d'un effet, ſi elles n'ont pas le même ſujet d'exiſtence ; c'eſt ſuppoſer qu'une ſubſtance ne peut rien produire hors d'elle-même ; c'eſt ſuppoſer ce qui eſt en queſtion, & ce que l'on ne prouve point. La ſeule raiſon que Spinoſa en donne, c'eſt que l'effet ſe con-

çoit par ſa cauſe, & qu'une choſe ne ſe conçoit par une autre, que quand elles ont un ſujet commun, & c'eſt la queſtion. Vouloir qu'il y ait entre l'effet & la cauſe quelque choſe de ſemblable, c'eſt n'avoir aucune idée de la cauſe : on a vû que la cauſe étoit une force active, ou une action qui faiſoit qu'une choſe exiſtoit : or pour qu'une action faſſe qu'une choſe exiſte, il n'eſt point néceſſaire qu'il y ait dans l'action rien de ſemblable à ce qu'elle fait exiſter ; l'action du feu ſur la main a-t-elle quelque choſe de ſemblable au ſentiment qu'elle produit ? D'ailleurs, ni Spinoſa, ni aucuns de ſes Sectateurs, n'ont prouvé qu'il dût y avoir quelque choſe de ſemblable entre la cauſe & l'effet ; on ne peut fonder cette explication que ſur la notion de l'effet qui eſt tel qu'on le conçoit par ſa cauſe, & qu'on ne peut concevoir une choſe par une autre, ſi elles n'ont rien de ſemblable ; mais il eſt faux que l'effet ne ſe connoiſſe que par ſa cauſe : car alors nous ne connoîtrions rien qu'en deſcendant des cauſes aux effets, & c'eſt préciſément le contraire de ce qui arrive dans nos recherches, puiſque nous

remontons toujours des effets aux cauſes, & ce que les Spinoſiſtes eux-mêmes reconnoiſſent, puiſqu'ils admettens des effets contingents, en ce ſens que nous ne connoiſſons point les cauſes qui les produiſent. D'ailleurs, pour qu'une choſe ſe connoiſſe par une autre, il n'eſt point néceſſaire qu'il y ait entre elles quelque choſe de ſemblable, il ſuffit qu'une ſuppoſe évidemment l'autre.

Il eſt donc faux qu'une choſe ne puiſſe être cauſe d'une autre, ſi ces deux choſes n'ont rien de commun, quelque ſens qu'on donne au mot commun ; ainſi quand il ſeroit vrai que deux ſubſtances ne peuvent avoir rien de commun, on ne pourroit en conclure qu'une ſubſtance ne peut être produite par une autre.

On prétend que la cauſe doit contenir ſon effet, & qu'une ſubſtance, ne pouvant en contenir une autre, ne peut être cauſe productrice d'une ſubſtance.

Mais qu'entend-on, lorſqu'on dit qu'une cauſe doit contenir ſon effet? On ne peut pas dire que l'effet doive exiſter dans la cauſe, tel qu'il eſt, parcequ'alors la cauſe ne contribueroit en

rien à l'exiſtence de l'effet, ce qui eſt abſurde ; puiſque l'idée de cauſe, eſt l'idée d'une choſe, par la force de laquelle une autre exiſte. Qu'entend-on donc, & que peut-on entendre par l'axiome, qui porte, que la cauſe doit contenir ſon effet ? on ne peut entendre autre choſe, ſinon que la cauſe doit contenir la vertu ou la force néceſſaire, pour faire exiſter l'effet ; car puiſque la cauſe eſt ce, par la force, ou par la vertu duquel une choſe exiſte, ou eſt produite, il eſt évident que la choſe produite n'y peut être contenue, que comme une choſe qui n'exiſte point eſt contenue dans une choſe qui peut la faire exiſter ; la cauſe ne contient donc ſon effet, que parcequ'elle a la vertu ou la force pour la faire exiſter.

Il n'eſt donc point néceſſaire que la cauſe contienne l'effet tel que nous le voïons, & pour me ſervir des termes de l'école, qu'elle le contienne formellement. Mais s'il n'eſt pas néceſſaire que la cauſe contienne l'effet formellement, peut-on dire qu'une ſubſtance n'en peut produire une autre, parcequ'elle ne peut la contenir ?

Tâchons de rapprocher nos idées

ſur cette matiere. La ſubſtance eſt un être qui exiſte en ſoi, qui n'a par conſéquent point beſoin d'un ſujet pour exiſter; mais elle n'eſt pas un être qui exiſte par lui-même: je l'ai prouvé en examinant la nature de la ſubſtance: la ſubſtance eſt donc un être poſſible, mais qui n'a point en lui-même la raiſon de ſon exiſtence; il y a donc hors de cet être une raiſon qui peut le faire exiſter, elle peut être produite.

CHAPITRE IV.

Les Philoſophes qui nient la poſſibilité d'une puiſſance créatrice, n'appuient leur ſentiment ſur aucun principe raiſonnable.

ON nie la poſſibilité d'une puiſſance créatrice, parcequ'elle répugne en elle-même, & parceque n'en aïant aucune idée, on ne doit point l'admettre; les mots de puiſſance créatrice ne ſont, ſelon Spinoſa, que des ſons vuides de ſens (1).

Bredenbourg étendit ces difficultés, &

(1) Spinoſa, Ethic. p. 1. prop. 5. ſchol.

prétendit que cette puiſſance étoit impoſſible : enfin, on a avancé qu'on ne pouvoit concilier la puiſſance créatrice avec l'idée de l'être ſuprême auquel les Théiſtes l'attribuent. Je vais donc prouver que cette puiſſance ne répugne point en elle-même, que l'impoſſibilité de la concevoir, n'eſt pas une raiſon d'en nier la poſſiblité, & qu'elle n'a rien d'incompatible avec l'idée de l'être ſuprême, auquel les Théiſtes l'attribuent.

ARTICLE I.

La puiſſance créatrice n'eſt pas impoſſible.

Pour prouver l'impoſſibilité d'une puiſſance créatrice, on ſe fonde ſur un principe qui a fait illuſion à toute l'antiquité ; ce principe eſt que *rien ne ſe fait de rien* ; ce principe mérite donc d'être examiné.

Le principe qui porte que rien ne ſe fait de rien, peut ſignifier, 1° le néant ne peut être ni cauſe ni matiere de quelque choſe ; 2° rien n'eſt ſans une raiſon qui le faſſe être ; 3° rien de ce qui n'eſt pas ne peut être.

L'axiome pris dans le premier ſens

eſt une vérité évidente, mais pour en conclure quelque choſe contre la puiſſance créatrice, il faudroit faire voir que ſi une ſubſtance commençoit d'être, le néant influeroit, comme cauſe ou comme matiere, dans ſa production, ce qui eſt impoſſible. Si le néant influoit comme cauſe ou comme matiere dans la production d'une ſubſtance, ce ne pourroit être qu'à raiſon de ſon commencement, c'eſt-à-dire, préciſément parcequ'elle commenceroit, & alors il faudroit dire que rien ne peut avoir de commencement, ce qui eſt faux, dans les principes mêmes du Spinoſiſme.

Si par cet axiome, rien ne ſe fait de rien, on entend que rien n'exiſte ſans une cauſe, ou ſans une raiſon qui le faſſe exiſter; cet axiome eſt encore d'une vérité évidente, mais il n'attaque point les Philoſophes qui admettent une puiſſance créatrice, parcequ'ils reconnoiſſent dans le monde un être néceſſaire dont ils prétendent que la volonté eſt une raiſon ſuffiſante de l'exiſtence des ſubſtances diſtinguées de cet être.

Enfin, l'axiome qui porte que *rien ne ſe fait de rien*, peut ſignifier que

rien de ce qui n'eſt pas ne peut être, & pris dans ce ſens, il détruit abſolument la poſſibilité de la création; mais l'axiome pris dans ce ſens eſt une fauſſeté & une petition de principe: une pétition de principe, puiſque les Philoſophes qui nient la création, ont à prouver qu'une ſubſtance ne peut commencer d'être, & que pour le prouver, ils établiſſent pour premier principe que rien ne peut commencer d'être.

L'axiome pris dans ce troiſieme ſens eſt encore une fauſſeté, puiſque quelque ſyſtême qu'on adopte, il eſt certain qu'il y a quelque choſe qui a commencé d'être. Ce fameux axiome, *rien ne ſe fait de rien*, n'a donc aucune force contre la poſſibilité de la création.

On ne réuſſit pas mieux ſi l'on prend l'axiome *rien ne ſe fait de rien* dans le ſens que Bredenbourg lui donne (1). Selon lui, rien ne ſe fait de rien, parceque le néant & l'être étant infiniment éloignés l'un de l'autre, aucune puiſſance ne peut les réunir,

(1) Joannis Bredenbourg, *Mathematica demonſtratio, quod omnia entia rationis capacia neceſſariò operantur.*

ce qui arriveroit pourtant dans la création.

Bredenbourg regarde donc le néant comme un terme, d'où il faudroit que la puiſſance créatrice fît partir la ſubſtance, pour lui faire traverſer une eſpace infini, & l'élever juſqu'à l'être : image frivole & ridicule de la création, Pour en ſentir le faux, il ſuffit de faire attention qu'il n'y a diſtance qu'entre deux termes, & que le néant ne peut être regardé comme un terme.

Bredenbourg ſemble s'être défié du ſens qu'il donnoit à cet axiome ; car il ajoûte que rien ne ſe fait de rien, parceque le néant & l'être ſont infiniment éloignés, & il prouve cet éloignement parceque l'un eſt la négation de l'autre (1).

Il eſt vrai qu'on ne peut unir le néant & l'être ; mais il eſt faux que la création uniſſe le néant & l'être : l'idée de création en renferme deux autres, celle de commencement & celle d'exiſtence ; or, commencement & exiſtence ne ſont pas être & néant, autrement rien ne pourroit commencer ; cet axiome que les Fataliſtes op-

(1) Ibid.

poſent avec tant de confiance, attaque donc également la production des modifications & la production des ſubſtances.

Enfin on trouve qu'une puiſſance créatrice eſt une abſurdité, parceque la création ne peut êtte qu'une action & que toute action ſuppoſe un ſujet, puiſqu'agir & n'agir ſur rien, c'eſt une contradiction.

Cette difficulté eſt, comme toutes les autres, une *petition de principe*, puiſqu'elle ſuppoſe qu'il n'y a point d'action qui puiſſe produire un ſujet ou une ſubſtance : mais d'ailleurs ſur quel principe prétend-on que toute action ſuppoſe un ſujet, & qu'agir & agir ſur rien eſt une contradiction. L'action créatrice eſt un acte de la volonté de l'Etre créateur, & un acte de la volonté de l'Etre créateur ne ſuppoſe point un ſujet ſur lequel cette volonté agiſſe : l'acte de la volonté ſuppoſe bien un objet, parcequ'on ne peut vouloir ſans vouloir quelque choſe, mais il ne ſuppoſe point un ſujet ſur lequel la volonté agiſſe, parceque l'acte de la volonté n'a que deux rapports eſſentiels, un à l'être qui veut, l'autre à l'objet qu'on veut : ne vou-

lons-nous pas tous les jours une infinité de choſes qui n'arriveront jamais ? Notre volonté dans tous ces cas a-t-elle un ſujet ſur lequel elle agiſſe ? non ſans doute, & notre volonté n'eſt pas impuiſſante, parcequ'elle n'a point un ſujet ſur lequel elle agiſſe, c'eſt parcequ'elle eſt bornée : ſi elle n'étoit pas bornée, tout ce qu'elle voudroit exiſteroit : nous voulons que certaines choſes ſoient & elles ſont : nous connoiſſons donc que nous faiſons exiſter quelque choſe en le voulant, (car on prouvera que nous ſommes capables d'agir) ; notre volonté eſt donc une puiſſance capable de produire quelque choſe, mais l'étendue de cette puiſſance eſt très étroite : la volonté trouve ſouvent de la contradiction, & nous voïons qu'un obſtacle qui arrête une volonté eſt ſurmonté par une autre volonté. Nous voïons donc, dans la puiſſance de la volonté, des dégrés, & nous ne voïons point qu'il répugne qu'il exiſte une volonté qui n'éprouve ni contradiction ni réſiſtance. Or, une telle puiſſance pourroit faire exiſter un ſujet & ſes modifications : cette puiſſance ſeroit donc une puiſſance créatrice, & cette puiſſance convient

à l'être néceſſaire, puiſque l'être néceſſaire a, de l'aveu même de Spinoſa, une puiſſance infinie; comment les Spinoſiſtes, ces défenſeurs ſi zelés de l'infinité de l'être néceſſaire, n'ont-ils pas ſenti qu'on attaque bien davantage l'infinité de cet être en lui refuſant le pouvoir de produire des ſubſtances, qu'en aſſurant que le ciron & la mite ne ſont pas des parties de l'être néceſſaire.

ARTICLE II.

L'impoſſibilité de concevoir une puiſſance créatrice, n'eſt pas une raiſon de la rejetter.

Ce n'eſt point ſur les bornes étroites de notre eſprit qu'il faut déterminer celles de l'impoſſible & du poſſible: pour nous rendre inconcevables les choſes les plus ordinaires, il ne faudroit ſouvent que retrancher une de nos idées les plus communes: ſi nous n'avions point d'odorat, & qu'on nous racontât qu'il y a des êtres, qui pour découvrir les objets dont ils ont beſoin, ne regardent point autour d'eux, baiſſent la tête contre terre, & qui dans les plus épaiſſes ténebres,

ſans le ſecours du tact, diſtinguent les objets auſſi bien & mieux que nous ne les diſtinguerions au grand jour, qui ſuit un animal dans tous les détours qu'il a faits dans une plaine ou dans un bois, ſans qu'on puiſſe appercevoir ſes pas, on nous diroit la choſe qui nous paroîtroît la plus inacceſſible à la raiſon humaine; cependant on ne nous diroit que ce que nous voïons tous les jours dans le chien.

Il n'eſt pas même néceſſaire de retrancher rien de nos facultés pour nous rendre incompréhenſibles les choſes les plus ordinaires; l'ignorance d'un fait ſuffit pour les mettre au-deſſus des forces des eſprits les plus éclairés & les plus exercés: lorſque Magellan arriva aux Iſles Mariannes, les Marianois n'avoient jamais vû de feu, & lorſque ce Général mit le feu à leurs cabanes, ils prirent cet élément pour un animal, qui ſe nourriſſoit de bois & d'herbes ſéchès.

Quoique ces Peuples ne connuſſent point le feu, ils auroient pû avoir des connoiſſances en Géométrie, en Architecture & en Phyſique; ſuppoſons donc qu'ils aient eu des Académies, des Villes, des Fortereſſes,

ſes, de grands Edifices tous bâtis en bois; & que Magellan leur montrant un charbon allumé, leur eût dit, je peux avec ceci anéantir vos Villes, vos Edifices, vos Forteresſes, vos Forêts; certainement les plus éclairés des Marianois n'euſſent ni cru, ni pû concevoir ce que Magellan leur auroit dit, & cependant il ne leur auroit dit que ce que l'uſage du feu apprend aux plus ſtupides parmi nous.

Il en eſt ainſi de la création; nos idées viennent de nos ſens, & nos ſens n'ont pour objet que des êtres exiſtans, aucun ne peut donc nous donner l'idée de la création. Nous n'avons donc peut-être pas la faculté néceſſaire pour avoir une idée de la création, ou peut-être même pour nous élever juſqu'à cette idée; n'aurions-nous beſoin que de quelque fait ou de quelqu'idée que nous n'avons pas encore, ou que nous ne pouvons peut-être pas avoir.

Il peut donc y avoir, relativement à nos facultés, des choſes incompréhenſibles & s'il étoit bien prouvé, (comme on le prouvera) qu'il y a des êtres qui ne peuvent exiſter par eux-mêmes, celui qui rejette la créa-

tion de ces êtres, parcequ'il lui eſt impoſſible de concevoir l'action créatrice, n'eſt pas plus raiſonnable que le Marianois qui aiant vû ſes Villes & ſes Forteresſes en cendre, nieroit qu'elles fuſſent détruites, parcequ'il ne comprendroit point comment le feu les auroit conſumées.

Si l'impoſſibilité de concevoir la création étoit une raiſon ſuffiſante de la rejetter; ſeroit-ce pour le Fataliſte, qui ſuppoſe une ſubſtance infinie, un infini compoſé, & par conſéquent un nombre infini, un mouvement ſans ſans commencement? Le Fataliſte conçoit-il toutes ces choſes, peut-il ſe les repréſenter? comment la crainte de l'erreur qui lui fait rejetter la poſſibilité de la création, parcequ'il ne l'entend pas, ne l'a-t-elle pas arrêté ſur le bord de ces abîmes où la raiſon ſe confond? Si les Fataliſtes ont quelque choſe à reprocher aux Partiſans de la création, ce n'eſt pas d'admettre des choſes incompréhenſibles, mais de n'en pas admettre autant qu'eux.

On conte qu'un Omra, après avoir beaucoup raiſonné avec Bernier ſur la nature & ſur l'origine du monde, termina ſes conférences par ces mots;

je ne comprends pas comment il y a quelque choſe. Je plains l'aveuglement de l'Indien, mais je ne peux m'empêcher d'être un peu choqué de la hauteur avec laquelle le Fataliſte rejette ordinairement la création, & de la facilité avec laquelle il admet un mouvement éternel, une ſubſtance infinie, un nombre infini d'individus qui forment cette ſubſtance, il ne ſoupçonne pas qu'il puiſſe ſe tromper ſur tous ces objets.

L'ignorance des Philoſophes anciens dont on s'appuie, prouve qu'il eſt difficile aux hommes de s'élever au-deſſus des ſens; d'ailleurs, ces premiers Philoſophes ont plus étudié le monde en Phyſiciens qui recherchent les cauſes des phénomenes, qu'en Métaphyſiciens, qui veulent remonter aux principes des êtres & à la cauſe premiere.

ARTICLE III.

On ne combat que par des ſophiſmes le ſentiment qui attribue la puiſſance créatrice à une intelligence ſuprême, & diſtinguée du monde viſible.

Il n'eſt point queſtion d'examiner ici s'il y a un monde corporel & une

intelligence ſuprême diſtinguée de ce monde, mais ſi en ſuppoſant qu'il y ait un monde viſible, il a pu être produit par cette intelligence néceſſaire & infinie, que les Théiſtes regardent comme la cauſe créatrice.

Cette intelligence, diſent les Fataliſtes, n'étant point une puiſſance aveugle, n'a pu produire le monde ſans le connoître, & elle ne pouvoit le connoître avant qu'il fût créé, puiſqu'il faut exiſter pour être connu.

Le Fataliſte qui nous fait cette difficulté, croit-il que Virgile ait vû tout ce qu'il repréſente dans la deſcente d'Enée aux Enfers; que le Camoëns ait vû le Dieu de l'Océan s'élever du fond des eaux, entouré des tempêtes, des vents & des tonnerres, porter ſa tête juſqu'aux nues, & ménacer la flotte Portugaiſe qui venoit lui diſputer l'Empire de l'Océan; que le Palais d'Armide ait jamais exiſté?

Non, ſans doute, il ſait que ces admirables fictions ſont l'ouvrage de l'eſprit. Les différens traits qui les compoſent, ſont peut-être répandus dans la nature, mais c'eſt l'imagination qui réunit ces traits, qui les arrange, qui les ennoblit & qui forme le tableau.

L'eſprit humain a donc le pouvoir de réfléchir ſur ſes ſentimens, ou ſur ſes ſenſations, de les comparer & d'en connoître les rapports. Les Théiſtes ne ſont-ils pas en droit de ſuppoſer cette même activité dans l'intelligence ſuprême; & cette activité ne lui fait-elle pas voir en lui-même tous les êtres poſſibles. Car Dieu ſe connoît lui-même, il voit ſon eſſence, & ſon eſſence eſt infinie; elle renferme donc toute la réalité dont une ſubſtance eſt capable; les êtres bornés n'ont donc aucune réalité qui ne ſoit en effet dans l'être néceſſaire; & cet être aïant l'activité qui compare, qui réunit, qui arrange les idées, on ne peut lui refuſer le pouvoir de connoître dans ſon eſſence toutes les différentes manieres d'exiſter, & par conſéquent tous les êtres particuliers, & les corps mêmes: car les corps, quelque ſentiment que l'on prenne ſur la nature de leurs élémens, ne ſont qu'une multitude de forces bornées, & différemment arrangées, que Dieu a pu voir dans ſa propre force, parcequ'elle eſt infinie, & qu'il connoît les différentes manieres dont la force peut agir.

L'eſſence de Dieu eſt comme une

ſurface ſans bornes dans laquelle ſon intelligence peint, pour ainſi dire, tous les êtres bornés, & deſſine tous les mondes poſſibles. C'eſt ainſi, pour nous élever par les petites choſes aux grandes, qu'un Géometre voit ſur une table, dont la ſurface eſt uniforme, toutes les figures poſſibles, & qu'un Peintre apperçoit un portrait ſur la toile qui doit recevoir ſes couleurs.

Mais, diſent les Fataliſtes, une intelligence n'agit que pour ſon bonheur, & le monde n'a aucun rapport avec le bonheur de l'être ſuprême; car un eſprit ne trouve de bonheur que dans ce qui l'éclaire, ou dans ce qui augmente ſes perceptions, & la production du monde n'augmentoit point les connoiſſances de l'intelligence créatrice, ſi elle avoit l'idée de tous les êtres poſſibles.

Le Fataliſte, qui fait cette difficulté, eſt-il bien sûr que la production du monde ne peut avoir aucun rapport avec le bonheur de l'être ſuprême? Je veux pour un moment que dans l'homme, le bonheur ſoit l'effet des perceptions nouvelles qui ſe ſuccedent dans ſon eſprit; eſt-il certain qu'une intelligence qui auroit d'autres facul-

tés que nous, ou qui ne ſeroit pas unie à un corps, ne puiſſe pas avoir d'autres ſources de plaiſirs ? Savons-nous ce qu'eſt le ſpectacle de la nature pour l'intelligence ſuprême ? Eſt-ce à nous dont l'ame eſt enchaînée dans des organes groſſiers, à juger du bonheur d'une intelligence dégagée de la matiere ? Pouvons-nous nous former une idée du bonheur de l'intelligence ſuprême & infinie, nous qui devons toutes nos connoiſſances à des efforts pénibles, & qui ne pouvons ſans dégoût fixer long-tems notre attention ſur un objet ? Le monde ne peut-il pas avoir avec le bonheur de l'intelligence créatrice, mille rapports qui nous ſont inconnus ? n'eſt-ce pas dans l'homme une témérité inexcuſable de prononcer que Dieu n'avoit point de motif pour créer le monde ? Les Fataliſtes n'oppoſent donc que des ſophiſmes au ſentiment qui ſuppoſe dans le monde une intelligence créatrice qui l'a produit.

CHAPITRE IV.

Il peut y avoir des êtres distingués de l'être nécessaire.

ON prétend que l'être nécessaire est tout, 1°, parceque sa nature ne permet pas de supposer qu'il y ait rien hors de lui ; 2°, parcequ'un être distingué de tout ce que nous voïons, est un être chimérique.

Pour répondre à ces difficultés, je vais faire voir qu'on peut, sans absurdité & sans détruire la nature de l'être nécessaire, supposer des êtres distingués de lui, & que l'être nécessaire & distingué des êtres particuliers que nous connoissons, n'est point un être imaginaire & chimérique.

ARTICLE I.

Il est faux que la nature de l'être nécessaire ne permette pas de supposer des êtres distingués de cet être.

On prétend que l'être nécessaire existant par la nécessité de sa nature est infini, que par conséquent il est tout, parcequ'il n'y a rien hors de

l'infini. Il faut voir si l'infinité de l'être néceſſaire eſt telle qu'on ne puiſſe ſans la détruire ſuppoſer rien hors de cet être. Pour cet effet, il faut examiner la nature de l'infini, & voir ſi une ſubſtance ne peut être infinie qu'en contenant tout ce qui eſt.

Lorſqu'Ariſtote examina s'il y avoit un être infini, il trouva que cette queſtion étoit telle, qu'on tomboit néceſſairement dans des abſurdités, ſoit qu'on niât, ſoit qu'on affirmât, l'exiſtence de l'infini. Depuis Ariſtote, les Philoſophes ont ſoutenu l'affirmative ou la négative, ſans pouvoir répondre aux difficultés du ſentiment oppoſé; il y a donc beaucoup d'apparence qu'on ne s'eſt pas bien expliqué ſur cette queſtion, & qu'il y a dans le mot d'infini, de l'obſcurité & de l'équivoque : je vais tâcher d'éclaircir le mot d'infini, & d'en déterminer l'idée avec préciſion.

Les objets qui nous environnent n'ont pas tous une exiſtence également conſtante; il y en a qui diſparoiſſent, tandis que d'autres continuent d'exiſter : nous jugeons que ceux que nous ceſſons de voir, ont ceſſé d'être, & nous diſons qu'ils ont fini.

Lorſque nous comparons une étendue de quatre pieds avec une étendue de vingt pieds, nous jugeons que l'étendue de quatre pieds eſt ſurpaſſée par l'étendue de vingt pieds, & que l'étendue de vingt pieds exiſte encore où l'étendue de quatre pieds a ceſſé d'exiſter; nous diſons que la grandeur de quatre pieds eſt finie: comme nous voïons que l'étendue de vingt pieds ceſſe auſſi d'exiſter, à un point où il y a encore de l'étendue, nous jugeons que cette étendue de vingt pieds eſt encore finie.

Nous remarquons les mêmes différences entre les forces des animaux & celles des hommes, mais nous n'en connoiſſons point qui ne trouvent dans la nature, des obſtacles inſurmontables; ces forces ſont donc vaincues, elles ceſſent donc de produire leur effet, & nous diſons que ces forces ſont finies: les forces qui changent la face de la terre ne ſont pas comparables aux forces qui font rouler les planettes autour du Soleil, mais ces forces elles-mêmes ſont vaincues, puiſque les planettes circulent autour de cet aſtre.

Le mot de fini ne déſigne donc

rien autre choſe qu'être plus petit, & le mot infini ne ſignifie rien autre choſe, ſinon être tel qu'on ne puiſſe concevoir rien de plus grand.

De ces notions de l'infini qui ſont inconteſtables; il ſuit 1°, qu'un objet compoſé ou formé par des parties unies ne peut être infini; 2°, que l'être néceſſaire n'eſt point infini, parcequ'il eſt compoſé d'un nombre infini de réalités; mais parcequ'il eſt tel qu'on ne peut concevoir un être, dont les propriétés ſoient plus étendues, ou qui ait plus de réalités : ces deux conſéquences bien expliquées feront voir les mépriſes dans leſquelles on eſt tombé ſur la nature de l'infini, en quoi conſiſte l'infinité de l'être néceſſaire, & qu'on n'attaque point l'infinité de l'être néceſſaire, en ſuppoſant des êtres diſtingués de lui.

§ I.

Un objet compoſé ou formé par des parties unies, ne peut être infini.

Lorſqu'on ſuppoſe qu'un objet eſt compoſé ou formé par des parties unies, on ſuppoſe que ces parties ſont poſſibles, & qu'elles peuvent s'unir.

Si ces parties ſont poſſibles, on peut concevoir d'autres parties, que celles qui forment un tout ou un compoſé quelconque, puiſqu'il n'y a que l'impoſſible qu'on ne peut concevoir : on peut donc concevoir des parties ajoutées à tout objet compoſé, il n'y a donc point de tout, ou d'objet tel qu'on ne puiſſe en concevoir un plus grand : ce tout n'a acquis ſa grandeur que par l'union de parties abſolument ſemblables, il étoit donc eſſentiel à ces parties de former par leur union une grandeur ; & s'il eſt eſſentiel aux parties de ce tout, de former une grandeur, n'eſt-il pas néceſſaire que d'autres parties abſolument ſemblables ajoutées, augmentent cette grandeur. Si, en ajoutant à un tout de nouvelles parties, on ne l'augmentoit pas, la partie ſeroit égale au tout ; Paſcal s'eſt donc trompé groſſierement, lorſqu'il a dit que l'unité jointe à l'infini, ne l'augmente de rien, pas plus qu'un pied à une meſure infinie ; comment a-t-il pu ſuppoſer un infini, qui n'augmenteroit point en augmentant les élémens qui l'ont formé ? comment Paſcal, Mathématicien, n'a-t-il pas vû qu'il ſuppoſoit que la partie eſt égale au tout.

Secondement, un tout ou un composé n'existe que par ses parties, on pourroit donc en retranchant toutes les parties, anéantir le tout ; ainsi en retranchant quelques parties, on diminueroit le tout ; car si en retranchant quelques parties de ce tout, on ne le diminuoit pas, on ne voit pas pourquoi on le détruiroit, en retranchant toutes ces parties ; & si en retranchant d'un tout quelques parties, on ne le diminuoit pas, la partie seroit égale au tout, puisque le tout, moins les parties retranchées, seroit égal au tout, plus ces mêmes parties.

Mais s'il n'y a point de tout qui ne soit diminué par le retranchement de quelques-unes de ses parties, ce tout n'étoit donc pas infini, ou il faut dire que ce tout n'étoit devenu infini, que par l'addition de quelques parties, ce qui est absurde, puisque la différence du fini à l'infini, ne peut être une quantité finie. Il est impossible qu'une grandeur finie, plus une autre grandeur finie, fasse une somme infinie ; le passage du fini à l'infini, n'est donc pas une obscurité, mais une impossibilité.

En un mot, il n'y a point de tout qui n'ait pour élémens, des parties.

qu'on regarde comme des unités ; on doit donc regarder tout objet composé comme un nombre formé par des unités ajoutées : or il eſt certain qu'il n'y a point de nombre déterminé qui ſoit infini, puiſqu'il n'y a point de nombre qu'on ne puiſſe doubler, tripler, &c. Les idées compoſées de parties, ſont capables de recevoir de l'augmentation, par l'addition de la moindre partie, ſelon M. Locke, & c'eſt pour cela que ce Philoſophe n'a point balancé à nier qu'il y eût des nombres infinis (1).

Spinoſa reconnoît lui-même que le ſentiment qui ſuppoſe un infini compoſé, conduit à mille abſurdités, il convient de toutes celles que l'on vient d'expoſer, & ne les évite qu'en diſant que la ſubſtance néceſſaire, eſt ſimple, indiviſible, & non pas compoſée, comme ſes adverſaires le prétendent (2).

Mais, diſent les défenſeurs de l'infini mathématique, Wallis n'a-t-il pas démontré qu'il y a des eſpaces plus qu'infinis ? s'Graveſande n'a-t-il pas fait voir qu'il y a des infinis renfer-

(1) Locke, Eſſai ſur l'entendem. l. 2. c. 17.

(2) Spinoſa, Etic. part. 1. prop. 15. ſchol.

més dans des infinis plus grands ?

Je réponds, 1° M. Varignon a prouvé que les eſpaces que Wallis regardoit comme infinis, ſont en effet finis (1). 2° Ce que s'Graveſande dit des differentes claſſes d'infinis, n'eſt point oppoſé à notre ſentiment. Ce Philoſophe convient qu'il n'y a point d'infinis inégaux, ſi par infini on entend, ce qui eſt tel qu'il n'y a rien de plus grand : il entend par infini, ce qui ſurpaſſe toute grandeur déterminée ; ce qui, comme on le voit, n'eſt pas un infini véritable, mais ſeulement un indéfini, ou indéterminable (2) ; mais enfin l'étendue, la durée, les nombres, ne ſont-ils pas des objets infinis ?

Nous ne pouvons, ni ſuppoſer, ni concevoir des bornes dans l'étendue, nous ne pouvons concevoir une étendue bornée, ſans concevoir de l'étendue au-delà ; nous ne pouvons donc concevoir de bornes dans l'étendue, il y a donc une étendue infinie.

L'infinité de la durée, diſent les Philoſophes partiſans de l'infini ma-

(1) Hiſt. de l'Acad. des Sciences, 1706.

(2) s'Graveſande, Elément. phyſic. l. 1. c. 3. ſchol.

thématique, n'eſt pas moins certaine : car il y a un être éternel, & par conſéquent, une durée qui n'a point commencé, il n'y a donc point dans cette durée de premier inſtant, elle eſt donc infinie : on n'affoiblit point ces raiſons, en diſant, que l'être éternel ne devant jamais finir, ſa durée augmentera toujours, & que, par conſéquent, elle n'eſt pas infinie ; il eſt certain qu'en partant du moment où nous ſommes, nous ne pouvons arriver au premier inſtant, & que nous n'en pouvons pas ſuppoſer : par conſéquent, il eſt clair que le nombre de ces inſtants eſt infini ; & de ce que les inſtants qui vont ſuivre le moment préſent, augmenteront la durée de l'être éternel, il faut conclure qu'il peut y avoir des infinis plus grands les uns que les autres, & que l'on s'eſt trompé en définiſſant l'infini, ce qui eſt tel, qu'on ne peut concevoir rien de plus grand.

Enfin, s'il y a quelque choſe de certain, c'eſt l'infinité des nombres ; vous trouvez le nombre infini dans les momens de la durée de l'être éternel, nous le trouvons dans tous les objets ; le nombre des hommes poſſibles, n'eſt-

il pas infini ? En un mot on ne peut concevoir une derniere unité, & par conſéquent l'idée des nombres, eſt l'idée d'un objet infini : tout ce qu'on a dit contre ces principes, prouve tout au plus ce que M. Paſcal diſoit, c'eſt que nous connoiſſons qu'il y a un infini, & que nous ignorons ſa nature ; c'eſt ainſi que raiſonnent les Philoſophes qui croient qu'il y a des infinis en grandeur, & en nombre. Pour éclaircir ces difficultés, je vais examiner l'origine de ces différentes opinions, & en faire voir la fauſſeté.

De l'origine & de la fauſſeté du ſentiment, qui ſuppoſe une étendue infinie.

Nos ſens circonſcrivent, pour ainſi dire, tous les objets ; un homme ſans expérience, qui du haut d'une montagne, contempleroit l'horiſon, ne verroit la terre que comme une plaine de quelques lieues, & le ciel comme une voute ſurbaiſſée, dont les bords ſeroient appuïés ſur les extrêmités de la terre ; cet eſpace ſeroit le monde

entier pour ce Spectateur ſans expérience.

S'il quittoit le centre de ſon horiſon, pour voir de plus près les extrêmités de ſon monde ; une nouvelle terre, un nouveau ciel, de nouveaux objets s'offriroient à ſes regards, chacun des points du cercle qu'il auroit regardé comme l'extrêmité du monde, deviendroit le centre d'un nouveau monde. Détrompé par ces expériences, ſur l'idée qu'il ſe ſeroit formée du monde, il ſentiroit bien que ſes yeux ne peuvent lui découvrir les bornes de l'étendue, puiſqu'au-delà de ce qu'il avoit regardé comme les bornes de l'étendue, il avoit découvert d'autre étendue : de ce que cet homme n'auroit jamais vû d'étendue bornée, ſans découvrir au-delà de ces bornes, encore d'autre étendue, il ne pourroit imaginer une étendue au-delà de laquelle il n'y ait point d'autre étendue ; il jugeroit donc que l'étendue n'a en effet point de bornes, parcequ'il ne pourroit l'imaginer ; il croiroit donc qu'il n'y a point de dernieres parties d'étendue, & que l'étendue eſt infinie : telle eſt à-peu-près la marche

de l'eſprit des premiers Philoſophes, qui ſuppoſerent dans le monde une étendue infinie, qui étoit le principe & la matiere de tout.

On peut donc concevoir de l'étendue bornée, & nous ne la concevrions que bornée, ſi l'expérience ne nous avoit pas fait découvrir de nouvelle étendue au-delà de l'étendue, hors de laquelle nous n'en ſuppoſions point. Il eſt donc faux, que nous ne puiſſions concevoir de l'étendue bornée; il eſt ſeulement vrai, que nous ne pouvons l'imaginer, ce qui n'empêche pas qu'on ne puiſſe concevoir de l'étendue bornée.

C'eſt ainſi que nous concevons clairement les Antipodes, ſans pouvoir les imaginer : la raiſon en eſt ſimple, nous ne pouvons concevoir l'Antipode, que comme un homme, dont les pieds ſont oppoſés aux nôtres ; l'image de notre horiſon & de notre poſition perpendiculaire ſur cet horiſon, ſe joint donc toujours à l'idée de l'Antipode; nous ne pouvons donc jamais imaginer l'Antipode que comme un homme renverſé, parceque nous ne pouvons imaginer deux deſſus dans un corps.

Il en eſt ainſi de l'étendue ; con-

vaincus par l'expérience, que nos ſens ne nous découvroient point les vraies bornes de l'étendue, & obligés par différentes raiſons de partager cette étendue en différentes portions, nous n'avons jamais imaginé l'étendue, que comme une grandeur déterminée & compoſée d'un certain nombre de parties, par exemple, de vingt, de trente, de cent pieds; de cela même que l'étendue ne pouvoit s'imaginer que comme compoſée d'un certain nombre d'autres étendues plus petites; l'image d'une étendue quelconque, étoit jointe avec l'image confuſe d'une étendue plus grande, & nous n'avons pû imaginer une étendue bornée, ſans imaginer de l'étendue au-delà : nous avons pris l'impoſſibilité d'imaginer pour l'impoſſibilité de concevoir, quoiqu'il n'y ait rien de plus ſimple que de concevoir l'étendue bornée, comme il eſt aiſé de s'en convaincre par l'exemple du Spectateur ſans expérience, dont on a parlé, & comme nous le verrions dans l'enfant & dans le Sauvage, s'ils pouvoient nous rendre l'idée qu'ils ont de l'étendue.

De l'origine & de la fauſſeté du ſentiment, qui ſuppoſe qu'il y a une durée infinie.

Nous avons vû que les premiers Philoſophes avoient ſuppoſé une étendue infinie, que le mouvement agitoit, & dont il formoit une infinité de corps differens : on ne voïoit point de nouvelle étendue : d'ailleurs, puiſque cette étendue étoit le principe de tout, il falloit bien qu'elle n'eût point été produite, & par conſéquent, qu'elle eût toujours exiſté ; on voïoit les differens corps, que le mouvement formoit dans l'étendue, paſſer ſucceſſivement par différens états ; on voïoit ces corps ſe détruire & renaître pluſieurs fois ; la durée des hommes répondoit à la durée de ces différens êtres, elle avoit donc pour élémens les durées particulieres de ces differens êtres ; les hommes éprouvoient eux-mêmes de grands changemens, & ils mouroient enfin, tandis que d'autres êtres continuoient à exiſter ; on crut donc que la durée des êtres étoit quelque choſe de diſtingué d'eux,

& qu'elle étoit compoſée de parties qui ſe ſuccédoient & s'anéantiſſoient : cette ſucceſſion de parties forma le tems ou la durée, que l'on imagina comme un torrent immenſe, qui précipitoit tous les êtres dans l'abîme du paſſé.

Comme notre exiſtence avoit un commencement & une fin, le nombre des parties du tems, pendant lequel nous exiſtions, étoit borné ; mais l'étendue ou le principe des êtres, étoit éternel, & n'avoit point commencé ; on ne pouvoit donc aſſigner de commencement dans la durée de cet être, ni de premiere partie dans cette durée ; elle contenoit donc, diſoit-on, un nombre infini de parties ou d'inſtants, & l'on admit une durée infinie.

Il eſt clair, par ce que l'on vient de dire, que la durée ou le tems n'eſt point un être diſtingué de l'exiſtence des choſes, & que les parties de la durée, ne ſont que les rapports que nous obſervons entre les changemens des differens êtres : on n'en doutera pas, pour peu que l'on faſſe attention, que les choſes nous paroiſſent durer plus ou moins, ſelon que nous

nous ennuïons, ou que nous ſommes agréablement occuppés.

Si tout étoit immuable, il eſt clair qu'il n'y auroit, ni inſtants, ni momens, ni tems, ni éternité : le tems a pour élémens les inſtants, & les inſtants ne ſont que les rapports que nous appercevons entre les changemens que les êtres éprouvent; or ces rapports ne ſont que des perceptions de l'eſprit.

Si tout étoit immuable, comment concevroit-on des inſtants de durée, quelles ſeroient leurs bornes, quelle ſeroit la durée de chaque inſtant, Dieu même pourroit-il les diſtinguer les uns des autres?

L'éternité priſe comme une durée compoſée de parties & de moments, eſt donc une eſpece de phantôme, que l'imagination & l'habitude ont conſacré, une chimere, & non pas une grandeur réelle; la durée de l'être éternel, n'eſt donc point compoſée de parties; ainſi toutes les idées qui portoient ſur l'idée d'une durée éternelle s'évanouiſſent. Un être n'eſt pas éternel, parcequ'il a été pendant une infinité de momens, mais parcequ'il n'a point commencé à exiſ-

ter. Si une durée éternelle étoit compoſée d'inſtants, comment le moment où j'écris auroit-il pû arriver ? ſi ces momens étoient quelque choſe de réel, que ſont devenus les momens paſſés ? ſont-ils anéantis, ou exiſtent-ils encore ? s'ils ſont anéantis, voilà donc des êtres qui ſortent à chaque inſtant du néant, & qui s'y replongent auſſi-tôt : ſi ces momens paſſés exiſtent, ils ont donc acquis une exiſtence conſtante & permanente, quoiqu'ils fuſſent eſſentiellement compoſés de parties qui ſe ſuccedoient. Le tems n'eſt donc point diſtingué des êtres mêmes qui exiſtent, & une durée compoſée d'inſtanss, eſt une chimere.

De l'origine & de la fauſſeté du ſentiment qui ſuppoſe des nombres infinis.

Les objets qui nous environnent font ſur nous des impreſſions différentes ; c'eſt par le moïen de ces impreſſions que nous connoiſſons les objets ; & comme ces impreſſions ſont diſtinctes, nous jugeons que les objets qui les font naître ſont diſtingués ; nous regardons

nous regardons donc chacun de ces objets comme un tout, comme un être ſingulier, & nous acquerons l'idée de l'unité : comme nous recevons pluſieurs impreſſions à la fois, nous voïons que nous pouvons penſer à pluſieurs unités à la fois, & c'eſt la collection de ces unités que nous appellons un nombre.

Il paroît par la numération généralement établie, que les hommes ont d'abord compté ſur leurs doigts, & qu'ils n'ont conçu clairement que juſqu'à neuf unités, puiſqu'après avoir compté juſqu'à neuf, ils recommencent à l'unité, comme on le voit dans le nombre dix, qui n'eſt que neuf, plus un ; & en général dans tous les nombres, qui ne ſont qu'un certain nombre de fois neuf, plus autant d'unités qu'il y a de fois neuf (1).

Il eſt donc certain que les hommes ſe ſont fait une idée abſtraite de l'unité, & que cette idée étant devenue l'objet de leur réflexion, ils ont cru qu'ils pouvoient l'ajouter à elle-même & répéter cette opération tant qu'ils

(1) Ainſi le nombre 10, eſt une fois neuf, plus un, le nombre 20 ; deux fois neuf, plus 2 ; le nombre 30, trois fois 9, plus trois.

voudroient : ainſi en réfléchiſſant ſur cette facilité qu'ils avoient d'ajoûter l'unité à elle-même, ils n'ont jamais conçu de nombre, ſans concevoir confuſément des unités qu'ils pouvoient y ajoûter : ainſi toutes les fois que les hommes penſent à un nombre, il ſe préſente à l'imagination une foule d'unités, & cet amas confus d'unités, joint à l'idée de pouvoir répéter l'addition de ces unités tant qu'on voudra, a paru, à l'eſprit précipité, un nombre infini ou une eſpece de magaſin immenſe, où les eſprits alloient puiſer toutes les unités ſur leſquelles ils opéroient.

Il n'eſt pas poſſible de réfléchir ſur cette origine de l'infinité des nombres, ſans voir 1° que nous ne pouvons nous repréſenter que des nombres extrêmement bornés ; 2° que par conſéquent aucune de nos idées ne nous repréſente un nombre infini ; 3° que l'idée de l'unité, dont la répétition forme tous les nombres, eſt une idée abſtraite, & que par conſéquent il n'y a point de nombres hors de notre eſprit ; 4° que n'aïant aucune idée qui nous repréſente un nombre infini, & n'y aïant point de nom-

bres hors de notre esprit, la supposition de l'infinité des nombres, est un jugement précipité & faux, qui, comme on l'a fait voir, conduit à mille absurdités.

En adoptant ces principes sur l'étendue & sur les nombres, on ne porte aucune atteinte à la géométrie de l'infini : Newton & Leibnitz n'admettoient ni lignes ni nombres réellement infinis.

Leibnitz regardoit un infini composé comme une absurdité, & pensoit qu'en rejettant un infini composé, on ne nioit point ce que les Géometres démontrent *de seriebus infinitis* (1).

Comme ce n'est pas ici le lieu de traiter cette matiere, je me contenterai de ces deux autorités. Ceux qui croiront que le dogme de l'infinité des nombres soit nécessaire au calcul infinitésimal, n'ont besoin, pour être parfaitement détrompés, que de lire dans l'Encyclopedie l'article différentiel.

(1) Leibnitz, Recueil de diverses pieces. Réflexions sur Loke. Journal de Leipsic, 1712.

§ II.

L'être néceſſaire n'eſt point infini, parcequ'il contient une infinité de réalités ; mais parcequ'il eſt tout ce qu'une ſubſtance peut être.

Puiſqu'aucun objet compoſé ne peut être infini, il eſt clair que l'être néceſſaire n'eſt pas infini, parcequ'il contient un nombre infini de réalités ou de propriétés, mais parcequ'il eſt tout ce qu'une ſubſtance peut-être ; & pour s'aſſurer que c'eſt là la vraie notion de l'infinité de l'être néceſſaire, il ne faut que rentrer dans la ſuite des idées qui ont conduit les Spinoſiſtes mêmes à regarder l'être néceſſaire comme un être infini (1).

Il eſt certain qu'il y a quelque choſe ; notre doute, à cet égard, ſuppoſeroit au moins notre exiſtence.

Nous n'avons pas toujours été tels que nous ſommes, & nous voïons dans tout ce qui nous environne à-peu-près les mêmes viciſſitudes que nous éprouvons : nous & tous les êtres que nous voïons hors de nous, ſommes donc produits par des cau-

(1) Spinoſa, Etic. p. 1. Epiſt. 29.

ſes qui ont précédé notre exiſtence.

Il faut néceſſairement que les cauſes auxquelles tous les êtres doivent l'exiſtence, aient été produites elles-mêmes, enſorte qu'il n'y ait point d'être qui n'ait été produit; ou il faut qu'il y ait dans le monde un être éternel, c'eſt-à-dire, qui n'ait point été produit.

C'eſt une contradiction manifeſte de ſuppoſer que tous les êtres ont été produits : un être produit ſuppoſe néceſſairement une cauſe productrice; mais où pourroit-on trouver cette cauſe productrice, ſi tous les êtres étoient produits ? Pour éviter cette contradiction, il faudroit ſuppoſer qu'un être peut ſe produire lui-même, & cette ſuppoſition ſeroit une ſeconde contradiction : produire, c'eſt agir; pour agir il faut exiſter; un être qui ſe produiroit exiſteroit donc avant de ſe produire.

Il faut donc reconnoître qu'il y a un être qui n'a point été produit.

Puiſque cet être exiſte, il y avoit une raiſon pour qu'il exiſtât; mais puiſqu'il n'exiſte, ni par ſon propre choix, ni par l'action d'une cauſe

étrangere, rien ne pouvoit l'empêcher d'exiſter; il eſt donc impoſſible que cet être n'exiſte pas, & cet être eſt néceſſaire; car la néceſſité d'une choſe n'eſt que l'impoſſibilité que cette choſe, ne ſoit pas, ou qu'elle ſoit autrement.

L'être néceſſaire exiſtant indépendamment de tout être étranger, & par la néceſſité de ſa nature, rien n'a pu déterminer cet être à exiſter d'une maniere plutôt que d'une autre; il a donc toutes les manieres d'exiſter.

Il eſt donc clair que la néceſſité d'exiſtence, qui eſt la ſource de l'infinité de l'être néceſſaire, n'a de rapport qu'aux différentes manieres dont une ſubſtance peut exiſter; l'être néceſſaire n'eſt donc infini que parcequ'il a toutes les manieres d'être, dont une ſubſtance eſt ſuſceptible; car de ce qu'il a toutes les manieres dont un être peut exiſter, il ſuit qu'on ne peut concevoir, & qu'il n'y a point, d'être plus grand que l'être néceſſaire, parcequ'il eſt tout ce qu'une ſubſtance peut être.

Ainſi la néceſſité d'exiſtence ne fait pas que l'être néceſſaire a une puiſſance infinie, parcequ'elle fait exiſter cet

être avec une multitude infinie de petites puiſſances ou forces particulieres, mais avec une volonté qui fait exiſter tout ce qu'elle veut, & qui peut vouloir tout ce qui n'eſt pas impoſſible.

Cette notion de l'infinité de l'être néceſſaire, qui eſt priſe dans les principes mêmes des Spinoſiſtes, prouve clairement que l'être néceſſaire & infini, ne peut être la collection des êtres que nous voïons dans le monde, puiſque cette collection n'eſt pas telle, qu'on n'en puiſſe concevoir une plus grande : en effet, le nombre des hommes, des arbres, des plantes qui exiſtent, eſt-il le plus grand nombre qu'on puiſſe concevoir? Bredenbourg avoit donc bien prouvé contre Spinoſa que le monde n'étoit point l'être néceſſaire, parceque le nombre des individus que le monde renferme eſt borné (1); & il n'auroit point douté dans la ſuite de la bonté de ſa preuve, s'il eût approfondi la nature de l'infini.

Quant à ce que l'on dit que ſi l'être néceſſaire étoit diſtingué des êtres que nous voïons dans le monde, il

(1) Bredenbourg, Enervatio Tractatus Theologico-politici.

ne ſeroit pas l'être abſolu, l'être univerſel, mais un être particulier (1); cette difficulté n'eſt qu'une ſuite de mots vagues, qui n'expriment aucune idée diſtincte : qu'entend-on par l'être abſolu, l'être univerſel ?

Lorſqu'on dit que l'être néceſſaire ne ſeroit pas l'être abſolu, s'il étoit diſtingué des êtres que nous voïons, veut on dire qu'il n'exiſteroit pas par lui-même ? mais quel rapport y a t-il entre exiſter par ſoi même & être diſtingué d'un autre être ?

Lorſqu'on dit que l'être néceſſaire ne ſeroit pas l'être univerſel s'il étoit diſtingué des autres êtres, on ne peut pas entendre autre choſe ſinon qu'il ne ſeroit point tout être, ou qu'il ne ſeroit point compoſé de tous les êtres, & alors on ne dit rien autre choſe, ſinon que l'être néceſſaire ne renfermeroit pas tous les êtres s'il ne les renfermoit pas ; ces difficultés ne méritent pas même une réfutation ſérieuſe, je ne les rapporte que parceque M. de Boullainvilliers les propoſe avec un grand air de confiance, qui peut quelquefois en impoſer.

(1) Réfutation du Spinoſiſme, par Boullainvilliers.

Ce que l'on a dit ſur l'infinité de l'être néceſſaire, fait voir que nous avons une idée poſitive de l'infini, & que Loke & Clarke ſe ſont trompés, lorſqu'ils ont prétendu que nous n'avions qu'une idée négative de l'infini. Car outre que ces mots, idée négative, n'ont aucun ſens, & qu'une idée négative eſt exactement une négation d'idée, il eſt certain que nous concevons qu'il y a un être néceſſaire, & que cet être néceſſaire eſt tel qu'on ne peut ni concevoir ni ſuppoſer rien de plus grand; nous avons donc l'idée d'un être qui eſt tel qu'on ne peut concevoir rien de plus grand, & cette idée eſt auſſi poſitive qu'aucune de nos idées.

§ III.

Le ſentiment qui ſuppoſe des êtres diſtingués de l'être néceſſaire, ne porte aucune atteinte à ſon infinité.

Nous ne connoiſſons une ſubſtance que par ſes attributs, nous croïons que l'étendue & la penſée ſont deux attributs dont la ſubſtance eſt ſuſceptible : comme nous ne connoiſſons point d'autres réalités ou d'autres ma-

nieres d'être que l'étendue & la penſée, nous ne pouvons regarder l'être néceſſaire comme un être infini qu'en lui attribuant une étendue & une penſée infinies.

Comme je n'ai point encore examiné, ni s'il y a de l'étendue, ni ſi on en doit diſtinguer pluſieurs ſortes, ni ſi l'étendue eſt un phénomene ; je n'examinerai ici l'infinité de l'être néceſſaire que par rapport à la penſée : ſi en ſuppoſant des êtres penſans diſtingués de l'être néceſſaire, on détruit l'infinité de la penſée de l'être néceſſaire, comme les Spinoſiſtes le prétendent, il eſt certain que toute ſuppoſition d'un être diſtingué de l'être néceſſaire, détruit l'infinité qui lui eſt eſſentielle : voïons donc ce qui conſtitue l'infinité de la penſée.

On ne penſe point ſans penſer à quelque choſe ; ainſi la penſée a un rapport eſſentiel à quelqu'objet connu : le plus ou le moins, le fini & l'infini ne conviennent donc à ce qui penſe, ou à ce qui connoît, qu'à raiſon des objets auxquels la connoiſſance ou la penſée s'étend : ſi l'on dit que ce qui connoît ne connoît que dix objets, quoiqu'il y en ait cent à connoî-

tre, ou qui ſoient connus par un autre, alors on conçoit que ce qui ne connoît que dix objets, a une connoiſſance finie & inferieure à celle de l'être qui en connoît cent ; & l'on ſuppoſeroit une connoiſſance ou une penſée infinie, ſi l'on ſuppoſoit une connoiſſance qui s'étendît à tout ce qui peut ſe connoître ; enſorte que l'on ne pût ni concevoir, ni ſuppoſer aucun objet auquel cette connoiſſance ne s'étendît pas ; on ne peut donc borner ou limiter la penſée ou la connoiſſance d'une ſubſtance, qu'en ſuppoſant des objets auxquels cette penſée ou cette conniſſance ne s'étendît pas.

Ainſi pour borner la penſée de l'être néceſſaire, en ſuppoſant hors de lui des êtres penſans, il faudroit ſuppoſer qu'il y a des objets qu'il ne connoît pas, & que ſa penſée ne s'étend pas à tous les objets qui peuvent ſe connoître ; or, il eſt évident que lorſqu'on ſuppoſe, hors de l'être néceſſaire, des êtres penſans, on n'exclut aucun objet de la connoiſſance de l'être néceſſaire, mais qu'on ſuppoſe ſeulement qu'il ne connoît pas ſeul tel ou tel objet. Lors, par exemple, que je ſuppoſe que hors de l'être néceſſaire, il

y a quelqu'être qui connoît le triangle, je ne dis pas que le triangle n'eſt pas connu par l'être néceſſaire, je dis ſeulement qu'il n'eſt pas le ſeul qui le connoiſſe. Lorſque Newton eut communiqué ſes belles découvertes ſur les loix générales de la nature, perdit-il quelque choſe de ſes connoiſſances, fut-il moins le grand Newton ? L'être néceſſaire en formant des êtres qui connoiſſent cequ'il connoît, retranche-t-il quelqu'une de ſes connoiſſances ?

Il eſt donc certain que l'infinité de la penſée de l'être néceſſaire dépend de l'infinité des objets qu'elle comprend, qu'elle ne peut par conſéquent être bornée que par ce qui exclut de cette connoiſſance une partie des objets de la penſée, & que la ſuppoſition d'un être penſant diſtingué de l'être néceſſaire, n'exclud aucun objet de la connoiſſance de cet être; par conſéquent la ſuppoſition d'un être penſant diſtingué de l'être néceſſaire, ne borne point la connoiſſance de cet être, elle ne détruit point ſon infinité : l'infinité de l'être néceſſaire n'eſt donc point incompatible avec l'exiſtence de quelques êtres diſtingués de lui ; on ne peut conclure de

l'infinité de l'être néceſſaire, qu'il n'y a point d'autre ſubſtance & qu'il eſt tout ce qui eſt.

On prétend que dans ce ſentiment l'être néceſſaire ne ſeroit pas ſubſtantiellement infini.

Il eſt étonnant que M. de Boullainvilliers ait formé ſur ce mot une difficulté. Pour en ſentir la foibleſſe, il ne faut qu'éclaircir ce mot; par infini *ſubſtantiellement*, on entend une ſubſtance infinie, indépendamment de ſes attributs, ou une ſubſtance qui contient une infinité d'autres ſubſtances; ce ſecond ſens eſt une abſurdité manifeſte, le premier eſt oppoſé à la notion de la ſubſtance & à celle de l'infini : car, la ſubſtance priſe en elle-même, ne peut être regardée ni comme finie, ni comme infinie; la ſubſtance eſt ce qui exiſte en ſoi; or être en ſoi, ne dit ni plus ni moins, ce qui eſt évident, puiſque ce n'eſt pas par la nature de la ſubſtance que les Théiſtes & les Spinoſiſtes mêmer jugent qu'elle eſt infinie, mais par ſa néceſſité ou parcequ'elle exiſte néceſſairement : l'infinité eſt donc une ſuite de la néceſſité d'être, & non pas de la qualité de ſubſtance : on ne peut

donc dire en aucun ſens que l'être néceſſaire ſoit infini ſubſtantiellement, de maniere qu'il ne puiſſe exiſter hors de lui d'autres ſubſtances.

On voit clairement, par ce qu'on vient de dire ſur l'infinité de la penſée de l'être néceſſaire, que le ſentiment qui ſuppoſe des êtres diſtingués de l'être néceſſaire, n'a rien de contraire à cette infinité de plénitude que les Spinoſiſtes regardent comme le fondement de leur ſyſtême.

ARTICLE II.

L'être néceſſaire & diſtingué des êtres particuliers que nous connoiſſons, n'eſt point un être imaginaire.

Les Spinoſiſtes diſent qu'un être diſtingué de nous & de tout ce qui nous environne, eſt un être dont on ne peut ſe former d'idée, & que l'on compoſe de réalités purement imaginaires : ils prétendent qu'il n'y a de réalités effectives que les êtres que nous connoiſſons.

Les Spinoſiſtes prétendent-ils qu'ils connoiſſent tout ce qui exiſte, ou que rien de ce qu'ils ne connoiſſent pas ne puiſſe exiſter. S'ils ne connoiſſent pas

tout, ſi la poſſibilité des choſes eſt plus étendue que leurs connoiſſances ; ſur quel principe prétendront-ils qu'un être diſtingué des êtres que nous voïons, eſt une chimere. Mais voïons ſi les Spinoſiſtes ne ſont pas forcés, auſſi-bien que les Théiſtes, de ſuppoſer dans l'être néceſſaire des réalités qu'ils ne connoiſſent pas.

Ces Philoſophes reconnoiſſent que l'être néceſſaire eſt infini ; ſi l'être néceſſaire ne peut être infini par les réalités que nous connoiſſons, il eſt certain que les Spinoſiſtes ſont obligés de reconnoître des réalités effectives & diſtinguées des êtres que nous voïons : or, il eſt certain que l'être néceſſaire ne ſeroit point infini, s'il n'étoit compoſé que des réalités que nous voïons dans la nature.

Toutes les réalités poſſibles n'exiſtent pas à la fois, la nature de l'être néceſſaire, qui eſt telle qu'elle produit ſans ceſſe de nouvelles formes, la ſucceſſion continuelle des individus, le dépériſſement & le renouvellement de tout ce qui nous environne, ne nous permettent pas de le méconnoître ; ſi toutes les manieres d'être, toutes les réalités poſſibles n'exiſtent pas à la

fois, il n'y a dans le monde qu'un nombre fini d'individus, & d'ailleurs chaque individu eſt borné : or, un être dont la réalité n'eſt que le réſultat d'un nombre fini de réalités finies elles-mêmes, ne peut être infini : il faut donc que les Spinoſiſtes ajoutent, aux réalités qu'ils voient, une réalité qui n'eſt connue que de la raiſon, & qui conſtitue l'infinité de l'être néceſſaire.

Mais cette réalité ſur laquelle nos ſens n'ont point de priſe, eſt elle-même une réalité finie, ou une réalité infinie ; ſi elle n'eſt qu'une réalité finie, elle ne peut rendre infinie l'être qui réſulteroit de l'amas des individus : le paſſage du fini à l'infini ne ſe fait point par quelque choſe de fini ; il faut donc que cette réalité diſtinguée des individus ſoit elle-même infinie, & voilà dès-lors une infinité indépendante des réalités que nous voïons, ſupérieure à tout ce que les ſens nous découvrent ; réalité infinie que les Spinoſiſtes ſont forcés de reconnoître, & qu'ils ne peuvent par conſéquent rejetter comme imaginaire, & comme purement idéale.

En effet, pour attribuer à l'être néceſſaire des réalités imaginaires &

idéales, il faudroit lui attribuer des réalités dont nous n'euſſions aucune idée, auquel cas elles ſeroient imaginaires, ou qu'aïant idée de ces réalités, nous n'euſſions aucun fondement, aucune raiſon, de les lui attribuer, & alors elles ſeroient idéales; or, on ne peut reprocher aux Théiſtes ni l'un ni l'autre : ils ont idée des réalités qu'ils attribuent à leur Dieu; ils lui attribuent, par exemple, la penſée dont ils ont connoiſſance, la volonté dont ils ont ſentiment : ainſi les réalités qu'ils attribuent à l'être néceſſaire, & diſtingué des êtres particuliers, ne ſont point imaginaires.

Je dis de plus, que les Théiſtes ont un fondement raiſonnable de les attribuer à l'être néceſſaire : car l'être néceſſaire eſt infini, les dégrés de réalités que nous connoiſſons ſont bornés, il doit donc avoir ces mêmes réalités dans un dégré infini. N'eſt-ce pas ſur ces mêmes principes que les Spinoſiſtes établiſſent l'infinité de l'être néceſſaire: en un mot, l'être néceſſaire doit avoir une réalité infinie, & par conſéquent infiniment plus grande que nous ne pouvons la concevoir, même dans le ſyſtême des Spinoſiſtes; ſi c'eſt là attri-

buer des qualités imaginaires à l'être néceſſaire, que les Spinoſiſtes nous diſent comment ils lui en attribuent d'effectives, ou qu'ils reconnoiſſent que l'être néceſſaire n'eſt pas infini.

SECONDE PARTIE.

Il y a pluſieurs ſubſtances ; & les differens êtres que le monde renferme ne ſont point des modifications de l'être néceſſaire.

JE ſens que j'exiſte, & j'ai des perceptions ; je ſuis donc un être penſant ; je rapporte toutes mes perceptions à des êtres qui me paroiſſent abſolument diſtingués de moi, & que j'appelle des corps ; il me ſemble qu'ils agiſſent ſur un corps particulier auquel le principe de mon ſentiment paroît uni, & que j'appelle à cauſe de cela mon corps. Entre la multitude de corps que j'apperçois, il me ſemble qu'il y en a de ſemblables au mien, qui paroiſſent gouvernés par un principe penſant, & je juge qu'il y a des corps & des eſprits diſtingués de moi.

Mes connoiſſances ont donc deux

de ſimples perceptions, que nous rapportions par erreur, à des objets diſtingués de nous, ou parceque l'être néceſſaire avoit pour attribut une étendue qui pouvoit produire tous les phénomenes des corps : je vais prouver qu'il y a des corps dont l'exiſtence ſuppoſe néceſſairement pluſieurs ſubſtances.

SECTION PREMIERE.

Il y a des corps.

L'IMMATÉRIALISME n'eſt point une erreur nouvelle ; quelques anciens Philoſophes ont douté de l'exiſtence des corps ; vers le douzieme ſiecle, une Secte parmi les Juifs ſoutenoit qu'il n'y a que des eſprits, & que le ſentiment qui admet l'exiſtence de la matiere, eſt un véritable Athéïſme : l'Immatérialiſme fit peu de progrès chez les Juifs. L'eſprit humain a bien plus ſouvent regardé la penſée comme une qualité de la matiere, qu'il n'a cru que la matiere étoit une perception de l'eſprit.

M. Deſcartes entreprit d'éclaircir

cet objet, & de fixer nos idées ſur la nature de l'ame, & ſur celle de la matiere. Il crut que l'ame & le corps étoient deux ſubſtances abſolument diſtinguées, & que l'ame pourroit exiſter avec tous ſes ſentimens, & toutes ſes idées, quoiqu'il n'y eût point de corps ; mais M. Deſcartes trouva que nous étions ſi portés à juger qu'il y a des corps, que s'il n'y en avoit effectivement pas, notre erreur à cet égard ne devroit pas nous être imputée : il appuïa donc l'exiſtence des corps ſur la ſouveraine vérité de Dieu, & il ne douta point qu'il n'y eût des corps, quoiqu'il crût que tout ce qui eſt dans l'ame, pouvoit, abſolument parlant, exiſter ſans qu'il y eût aucuns corps (1).

Malebranche porta plus loin, que Deſcartes, les conſéquences de la diſtinction de l'ame & du corps ; il ſoutint que le corps ne pouvoit agir ſur l'ame, ni l'ame ſur le corps ; il conclud de ce principe, qu'il n'y avoit point de liaiſon ou de dépendance entre nos ſenſations & les corps ; que nous ne pouvions, par conſéquent, connoître par la raiſon, l'exiſtence des

(1) Deſcart. Médit.

corps, & que la révélation ſeule pouvoit nous en aſſurer (1).

M. Arnauld attaqua Malebranche avec la multitude d'argumens que lui fourniſſoit ſur tous les objets, ſon imagination vive & féconde ; mais il ne le combattit que par des conſéquences, & laiſſa ſubſiſter tout le fond des principes de Malebranche, ſur l'incertitude de l'exiſtence des corps (2).

Berkeley a pouſſé beaucoup plus loin, que Malebranche, ſes principes ſur l'exiſtence des corps ; il a non-ſeulement penſé que nous n'avions aucune preuve de l'exiſtence des corps, il a encore ſoutenu que les corps conſidérés comme des êtres exiſtants hors de notre eſprit, étoient chimériques & impoſſibles (3).

Ce paradoxe étonna d'abord les Anglois, & ils écrivirent contre Berkeley : les François, qui en entendirent parler, firent ſur ce ſentiment d'ingénieuſes railleries ; mais les principes de Berkeley n'ont été ébranlés, ni par ſes adverſaires, ni par les railleurs.

Quelqu'étrangé que ſoit un parado-

(1) Malebranche, 3. éclairciſſement.

(2) Arnaud, des vraies & des fauſſes idées.

(3) Entretiens de Philonoüs & d'Hilas.

xe, il eſt impoſſible qu'il ne faſſe pas impreſſion, & même qu'il ne ſe répande pas, lorſqu'il n'eſt pas réfuté. Berkeley ne tarda pas en effet, à avoir des partiſans en Angleterre, & il y en a encore (1).

Nous nous en mocquons en France; mais on commence à ajouter aux railleries, que l'immatérialiſme eſt le ſentiment le plus inſenſé, & le plus difficile à réfuter; je ne ſais trop ſi ces idées vont bien enſemble, mais il me ſemble qu'un ſentiment que l'on convient qui n'eſt point réfuté, n'a plus contre lui, que l'habitude ou le préjugé; deux bonnes défenſes, je l'avoue, mais que le tems détruit. J'ai donc cru qu'il étoit à propos d'examiner les principes de ce ſentiment, non que je ſois aſſez injuſte pour confondre le ſentiment du célebre Evêque de Cloane avec l'immatérialiſme, qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance dans le monde; mais parceque ce ſentiment eſt faux, & que d'ailleurs il ôte au Théïſme, une preuve conſidérable de la néceſſité de reconnoître dans le monde pluſieurs ſubſtances, & qu'il peut ſervir de fondement à un Spinoſiſme,

(1) Collier, Clavis univerſalis.

peut être

peut-être moins groſſier, que celui qui ſuppoſe l'exiſtence de la matiere : les Spinoſiſtes, forcés de reconnoître dans les corps une multitude de ſubſtances, prétendroient qu'il n'y a que des eſprits, & pour ſatisfaire à tous les phénomenes, n'auroient plus qu'à concilier avec une ſubſtance ſpirituelle, les phénomenes qui ſemblent appartenir aux corps.

Cette eſpece de Fataliſme n'eſt pas une erreur imaginaire : il a même pris, depuis quelque tems, la place du Matérialiſme dans quelques eſprits, ſelon le témoignage d'un homme célebre (1).

Je ne penſe pas, comme cet Auteur, que ce ſoit trop ſe défier de la raiſon humaine, que de réfuter en forme cette opinion : il n'y a peut-être point d'erreur impoſſible pour l'eſprit humain, ſi l'on excepte le doute ſérieux de ſon exiſtence. En ſuppoſant même qu'on ne pût ſe perſuader ſérieuſement qu'il n'y a point de corps, les difficultés des Immatérialiſtes mé-

(1) Tournemine, Réflexions ſur l'Athéïſme. Ces réflexions ont d'abord ſervi de préface aux deux premieres éditions de la démonſtration de l'exiſtence de Dieu, par M. de Fenelon : elles ſont à la fin de l'édition de 1739.

riteroient beaucoup d'attention. Les Pyrrhoniens, ſi communs aujourd'hui, reconnoiſſent avec nous l'extravagance de l'Immatérialiſme, & avec les Immatérialiſtes, l'évidence de leurs principes ; & concluent que l'eſprit humain ne peut, ni compter ſur ſon ſentiment & ſur ſes ſens, ni ſe fier à ſa raiſon. Lorſque Bayle entaſſe toutes les difficultés qu'il a pû imaginer contre la poſſibilité des corps ; il ne prétend pas établir l'Immatérialiſme, mais rendre ſuſpectes à ſon Lecteur, la raiſon & l'évidence, & répandre des ténebres ſur l'exiſtence des corps, & ſur les conſéquences qu'on en tire (1).

Avant d'examiner s'il y a des corps, il faut tâcher d'en fixer l'idée. On entend par corps, une portion d'étendue, ſolide, colorée, figurée, en un mot, qui réunit tout ce qu'on comprend ſous le nom de qualités ſenſibles.

Les Immatérialiſtes ont attaqué l'exiſtence des corps, par l'impoſſibilité de cette étendue, parceque les qualités qui formoient les corps, ne pouvoient lui appartenir, & parceque nous n'avions aucune preuve de leur exiſtence :

(1) Diction. art. Zenon.

j'oppose à ces principes, qu'une étendue distinguée de nos perceptions, est possible ; que cette étendue peut produire des corps ; qu'il peut y avoir des esprits essentiellement différens des élémens des corps, qui peuvent s'unir à un corps particulier, & éprouver toutes les sensations, & tous les sentimens, que nous éprouvons ; enfin qu'il y a des corps.

CHAPITRE I.

De la possibilité d'une étendue distinguée de nos perceptions.

QU'IL y ait une étendue distinguée de nos perceptions, ou qu'elle ne soit qu'une chimere, il est certain que nous concevons qu'elle est composée de parties unies, & distinguées les unes des autres : les élémens de ce composé ont fait naître de grands embarras sur la nature, & même sur l'existence de l'étendue corporelle. Pour répandre, s'il est possible, plus de clarté sur ce sujet, je vais exposer les différentes opinions des Philosophes sur les élémens de l'étendue ;

j'examinerai enſuite la nature de l'étendue, & enfin je prouverai qu'une étendue diſtinguée de notre eſprit, eſt poſſible.

ARTICLE I.

Des opinions des Philoſophes ſur les élémens de l'étendue.

Thalès, & tous les Philoſophes de la Secte Ionienne, ſuppoſerent un être étendu, dans lequel le mouvement formoit tous les corps; ils rechercherent les loix que le mouvement ſuivoit dans leur production, & ſe mirent peu en peine de connoître la nature de l'étendue.

Il paroît que Pythagore rechercha le premier la nature de l'étendue, dont le mouvement formoit tous les corps; il ne penſa pas qu'elle ce fût un être ſimple; ſes diviſions ſuppoſoient en effet, qu'elle étoit compoſée de parties: Pythagore voulut connoître leur nature, & crut qu'elles étoient des êtres ſimples, & ſans étendue. Xenophane ſuppoſa qu'il y avoit un être étendu, mais il crut qu'il étoit immobile, immuable & indiviſible. Les Phénomenes que le monde offre,

étoient difficiles à concilier avec l'immobilité de l'etre étendu, Xenophane les regarda comme des illusions des sens : Parmenide & Melisse ne s'occuperent qu'à concilier les phénomenes avec l'immutabilité de l'être nécessaire.

On ne pouvoit douter qu'il ne semblât qu'il y avoit dans le monde des changemens opposés à cette immutabilité ; mais les sens qui les attestoient, trompent en mille manieres, sans qu'il soit possible de s'assurer, s'il y a des circonstances dans lesquelles ils ne trompent pas ; on ne peut vérifier leurs rapports que par eux-mêmes, & cette seconde opération ne leur ôte point le principe d'infidélité, contre lequel la raison doit toujours être en garde.

Ce n'étoit donc point sur le témoignage des sens, que l'on pouvoit juger de la réalité des changemens que le monde offre, c'étoit par la nature, & sur les idées des choses, dit Zénon.

Le mouvement qui paroît produire les changemens de l'étendue, renferme deux choses, division dans les parties des corps, & passage d'un lieu à un autre : Zenon examina si l'idée de la divisibilité & du passage d'un lieu à un autre, étoit réelle ou factice.

Si l'étendue étoit diviſible, les parties de cette diviſion ſeroient étendues, ou ſans étendue; il eſt impoſſible, diſoit Zenon, que l'étendue ſoit diviſible, ou en parties étendues, ou en parties ſans étendue; parcequ'alors, ou l'être étendu ſeroit compoſé de néants d'étendue; ou chaque portion d'étendue, quelque petite qu'elle fût, contiendroit autant de parties que la plus grande; ſur ces principes, Zenon ſoutenoit que l'être étendu, étoit un être ſimple, immobile & indiviſible.

Leucippe & Démocrite, qui ne pouvoient concilier les phénomenes de la nature, avec une étendue immobile & indiviſible, ſuppoſerent un vuide immenſe, & une étendue compoſée de parties unies, qui pouvoient ſe ſéparer les unes des autres, mais qui en elles-mêmes étoient indiviſibles.

Ariſtote rejetta le ſentiment de Zénon & de Leucippe, & enſeigna que la matiere étoit compoſée de parties étendues, & diviſibles à l'infini. L'autorité du Péripatétiſme rendit cette opinion preſque générale juſqu'a Gaſſendi, qui oſa faire revivre le ſyſtême de Leucippe & d'Epicure; les

atômes reparurent donc, & ils eurent des partiſans.

Deſcartes, en renverſant l'empire d'Ariſtote, conſerva le ſentiment de ce Philoſophe ſur la nature de l'étendue : on vit donc à la renaiſſance de la Philoſophie, les Philoſophes partagés ſur la nature de l'étendue ; les Gaſſendiſtes prétendirent que les élémens de l'étendue étoient des atômes indiviſibles; les Cartéſiens ſoutenoient au contraire, que chaque partie de l'étendue étoit néceſſairement étendue, & qu'on ne pouvoit en ſuppoſer aucune indiviſible.

Rien ne porte plus le caractere de la perſuaſion, que l'aſſurance avec laquelle ces Philoſophes déterminent l'eſſence de la matiere ; mais le doute & l'incertitude, ne tardent pas à ſe faire ſentir, lorqu'ils portent leurs vûes plus loin. Gaſſendi, Bernier, & tous les Atomiſtes reconnoiſſent que l'atôme n'eſt point dit indiviſible, parcequ'il n'a point de parties, ou parcequ'il n'eſt pas long, large & profond; mais parcequ'il eſt dur, impénétrable, & qu'il ne donne point lieu à la diviſion : or je demande, ſi ce n'eſt pas reconnoître l'étendue de l'atôme,

qu'on avoit d'abord regardé comme un point ſans étendue.

On reconnoît donc des parties dans l'atome : or je demande, ces parties ſont-elles étendues elles-mêmes, ou ne le ſont-elles pas ? Il paroît que les Atomiſtes les ſuppoſent étendues, car s'ils ne les ſuppoſent pas étendues, voilà des atomes indiviſibles & ſimples qu'ils ont rejettés, & ſi elles ſont étendues, ils retombent dans le Peripatétiſme ou dans le Cartéſianiſme, & n'expliquent rien.

Ariſtote & Deſcartes ne nient pas qu'il n'y ait des atomes phyſiques, c'eſt-à-dire, des portions de matiere qui ne ſe diviſent plus, (quoique la choſe ne ſoit pas démontrée); l'objet de cette queſtion eſt de déterminer la nature des élémens de l'étendue; & les Gaſſendiſtes, après avoir aſſuré qu'ils ſont ſimples, reconnoiſſent qu'en effet ils ſont compoſés.

Deſcartes n'eſt pas plus conſtant que les Atomiſtes : après avoir jugé que les élémens des corps ſont eſſentiellement étendus & diviſibles, il paroît chancelant & incertain, lorſqu'il porte ſes réflexions ſur ces élémens mêmes; il n'oſe en borner le nombre, il dé-

truiroit la nature du corps, mais il n'oſe aller juſqu'à l'infinité : quoique nous voïons des choſes, dit-il, dans leſquelles, ſelon certain ſens, nous ne remarquons point de limites, nous n'aſſurons pas pour cela qu'elles ſoient infinies, mais nous les eſtimons ſeulement indéfinies : ainſi, parcequ'on ne ſauroit diviſer un corps en des parties ſi petites, que chacune de ces parties ne puiſſe être diviſée en d'autres, nous penſerons que la quantité peut être diviſée en des parties dont le nombre eſt indéfini.

N'eſt-ce pas admettre les atômes après les avoir rejettés, ou du moins en regarder l'exiſtence comme une queſtion qui n'a point encore été réſolue ?

Ainſi la ſuite des conſéquences force Gaſſendi d'abandonner la ſimplicité des atomes, pour ne reconnoître que des parties étendues dans la formation des corps ; & Deſcartes, lorſqu'il décompoſe les corps, retombe dans les parties ſimples, après n'en avoir reconnu que d'étendues.

Cordemoi adopta les principes de Deſcartes ſur la nature de l'étendue, & il penſa différemment ſur la diviſi-

bilité de la matiere : il reconnut des ſubſtances ſans étendue, qu'il nomma des eſprits, & des ſubſtances étendues qu'il nomma des corps : une ſubſtance ne peut être étendue ſans avoir néceſſairement des extrêmités & un milieu ; ainſi dans la ſubſtance étendue, les extrêmités & le milieu ſont néceſſairement la même ſubſtance ; aucune de ces parties n'eſt donc en effet différente de la ſubſtance, & n'en peut être diviſée. Une même ſubſtance ne peut en effet ſe diviſer en elle-même ; ſi ſa nature eſt d'être étendue, dès ce moment il faut concevoir qu'étant la même en toutes ſes extrêmités, aucune de ces extrêmités n'eſt ſéparable d'elle : la matiere que nous ſéparons, n'eſt donc point une ſubſtance, mais un amas de ſubſtances étendues & indiviſibles (1).

Ainſi, ce ne fut pas en examinant la nature de l'étendue que Cordemoi ſuppoſa que ces élémens étoient des corps, étendus & indivibles, mais en partant du ſentiment de Deſcartes qui ſuppoſe qu'il y a des ſubſtances étendues.

(1) Diſcernement du diſcours des corps & de la corps & de l'ame : premier : matiere.

Rohault, Regis, Malebranche, ne ſe ſont point écartés ſur ce point des premieres idées de Deſcartes.

Tandis que les Diſciples de Deſcartes & de Gaſſendi cherchoient dans l'analyſe de l'étendue, la nature de ſes élémens, Staïr crut trouver la déciſion de cette queſtion dans l'Ecriture.

L'eſpece de gradation que la Genèſe nous apprend que Dieu a ſuivie dans la production du monde, ſuppoſe qu'il créa d'abord la matiere dans l'état le plus ſimple, & par conſéquent dans un état de déſunion, puiſque pour en unir les parties, il faut une force, ou une action différente de l'action créatrice; les Cartéſiens ne peuvent le conteſter, puiſqu'ils reconnoiſſent que la matiere & par conſéquent ſes élémens, ſont ſans force & ſans activité: ſi la matiere étoit dans un état de déſunion, ſes parties étoient donc ſimples & indiviſibles, puiſque toute compoſition de parties eſt l'effet de l'action qui les unit.

En effet, Moïſe nous apprend que le cahos étoit un aſſemblage ſans forme, ce qui ſeroit faux, ſi les parties de l'étendue avoient été unies, parce-

qu'il y a néceſſairement figure où il y a union de parties. La matiere a donc été d'abord dans un état de déſunion, ſes élémens ſont donc ſimples & indiviſibles, & c'eſt en uniſſant ces élémens, que Dieu a formé le monde. On ne ſuppoſe dans ce ſentiment rien que de poſſible ; perſonne ne conteſte la poſſibilité d'un être ſimple, & les Géometres démontrent que des êtres ſimples peuvent former de l'étendue, puiſqu'ils prouvent qu'un globe parfaitement rond, placé ſur un plan parfaitement poli, ne toucheroit ce plan que dans un point indiviſible (1).

Newton examina la matiere & l'étendue, en Phyſicien ; il ne conſidera dans la matiere que des particules que Dieu forma d'abord, & qu'il rendit ſolides, dures, impénétrables & figurées, comme il le falloit pour former par leur aſſemblage les différentes eſpeces de corps : mais comme il crut avoir beſoin pour le mouvement de ces corps d'un eſpace vuide, il admit un eſpace qui ne réſiſtoit point, & dans lequel les corps ſe mouvoient : il ne paroît pas que Newton ait examiné la nature de cet eſpace, qu'il

(1) Staïr, Phiſiologia nova experimentalis.

appelle le *Senſorium* où Dieu voit tout; c'eſt exactement le vuide ou l'*Inane* d'Epicure. Les Diſciples de Newton ont admis comme lui deux ſortes d'étendues, les corps & le vuide: Clarke érigea ce *Senſorium* en attribut de la divinité (1); & c'eſt, ſelon la plupart des Philoſophes Anglois, l'immenſité divine.

Locke admit ces deux eſpeces d'étendue ſans pouvoir connoître leur nature: » Si quelqu'un me demande, » dit-il, ce que c'eſt que l'eſpace » (l'immenſité) je ſuis prêt à le » lui dire, quand il me dira ce que » c'eſt que l'étendue; car de dire, » comme on fait, que l'étendue c'eſt » avoir des parties les unes hors des » autres; *partes extra partes*, c'eſt » dire, ſimplement que l'étendue eſt » étendue; car, je vous prie, ſuis-je » mieux inſtruit de la nature de l'é- » tendue, lorſqu'on m'a dit qu'elle » conſiſte à avoir des parties étendues » extérieures à d'autres parties éten- » dues (2).

Si l'on demande à M. Locke ſi l'eſ-

(1) Clarke, Recueil de lettres, &c. de l'exiſtence de Dieu.

(2) Locke, Eſſai ſur l'entendement hum. l. 2, c. 17. §. 5.

pace que les Newtoniens admettent, eſt une ſubſtance ou un accident, il répond ſans héſiter qu'il n'en ſait rien: ſi on lui demande ſi c'eſt un corps ou un eſprit, il répond en demandant, s'il ne peut y avoir que des êtres ſolides qui ne peuvent penſer, ou des êtres penſans qui ne ſont point étendus (1).

Il n'a pas plus de connoiſſance ſur la ſeconde eſpece d'étendue, je veux dire ſur l'étendue corporelle & diviſible. » La ſubſtance des eſprits, nous » eſt, dit-il, entierement inconnue; » la ſubſtance des corps nous l'eſt au- » tant : je voudrois bien que l'on me » montrât dans la notion que nous » avons de l'eſprit, quelque choſe » de plus embrouillé, ou qui approche » plus de la contradiction que ce que » renferme la notion du corps, je » veux parler de la diviſibilité à l'in- » fini d'une étendue finie; car ſoit que » nous recevions cette diviſibilité à » l'infini, ou que nous la rejettions, » elle nous engage dans des conſé- » quences qu'il nous eſt impoſſible » d'expliquer & de pouvoir concilier, » & qui entraînent à de plus grandes » difficultés, & à des abſurdités plus

(1) Locke, Ibid. § 13.

» apparentes que tout ce qui peut ſui-
» vre de la notion d'une ſubſtance im-
» matérielle (1). Keil, s'Graveſande & les plus célebres Newtoniens ont auſſi admis ces deux ſortes d'étendue, ſans en expliquer mieux la nature (2).

Leibnitz abandonna les atomes de Leucippe & de Démocrite, & fit revivre le ſyſtême des Monades; Deſcartes en banniſſant de la Phyſique les qualités occultes, avoit établi pour principes de tous les phénomenes la matiere & le mouvement; la matiere dépouillée de toutes les qualités dont le Peripatetiſme l'avoit revêtue, ne fut plus qu'une étendue ſans force & ſans activité. Ce fut ſur cette indifférence de la matiere au mouvement & au repos, que Deſcartes établit ſes loix du mouvement.

Leibnitz avoit d'abord adopté ces idées, mais Leibnitz n'adoptoit jamais ſimplement les idées des autres; il examina la théorie du mouvement en elle-même, & enſuite appliquée aux phénomenes.

Dans la théorie du mouvement qui avoit pour baſe l'indifférence abſolue

(1) Locke, Ibid.
(2) Keil, Introductio ad Phyſic. s'Graveſande. element. Phyſ. p. 1.

de la matiere au mouvement ou au repos, le choc des corps, ou la communication du mouvement ſe faiſoit dans un inſtant, puiſque la ſucceſſion dans la communication du mouvement, ſuppoſeroit ou de la réſiſtance dans le corps en repos pour ſe déplacer, ou de l'effort dans le corps en mouvement pour conſerver ſon état : un corps qui en frappoit un autre, devoit donc lui communiquer tout ſon mouvement, & il étoit auſſi facile de mouvoir la maſſe la plus énorme, que le corps le plus mince. La loi de la réaction n'auroit donc point lieu dans un monde où la matiere ne ſeroit qu'une étendue abſolument indifférente au mouvement ou au repos.

Le choc des corps ne ſe produit pas dans un inſtant. Lorſqu'un corps en frappe un autre, qui a quelque molleſſe, il y laiſſe un petit enfoncement qui démontre que le choc ne s'eſt pas fait dans un inſtant : ainſi la matiere reſiſte à ſon déplacement, & elle n'eſt pas abſolument indifférente au mouvement ou au repos : elle a une force d'inertie ou d'oppoſition à ſon changement d'état.

Puiſque cette force appartenoit à

l'étendue, elle étoit proportionnée à la masse de l'étendue; il y avoit autant de résistances ou de forces que de parties dans l'étendue; elle étoit composée de petites forces, puisque la force n'étoit pas une propriété de l'étendue, mais de chacune de ses parties; la force étoit donc la propriété d'un seul être ou d'un être simple, d'une vraie unité. D'ailleurs, l'étendue est une multitude ou une collection de parties; or, la multitude ne pouvant avoir sa réalité que par des unités véritables, il étoit impossible que l'étendue eût pour élémens des atomes physiques tels qu'Epicure & Gassendi les supposoient; M. Leibnitz abandonna donc les atomes qu'il avoit d'abord regardés comme les vrais principes de la matiere, & crut qu'elle n'étoit que la collection ou la réunion d'une multitude d'atomes simples & indivisibles (1).

Comme la nature de ces atomes consistoit dans la force, il falloit qu'il y eût » dans ces atomes quelque chose » d'analogue au sentiment & à l'appé- » tit, ainsi il falloit concevoir les ato- » mes ou les élémens de la matiere à

(1) Journal des Savans de Leipsic, 1695. Avril.

» l'imitation de la notion que nous
» avons de nos ames.

» En effet, s'il n'y avoit point de
» véritables unités, il n'y auroit rien
» de ſubſtantiel ni de réel dans la
» collection ; c'étoit ce qui avoit forcé
» Cordemoi à abandonner Deſcar-
» tes, pour embraſſer la doctrine des
» atomes de Démocrite. Mais les ato-
» mes de matiere ſont contraires à la
» raiſon, outre qu'ils ſont encore
» compoſés de parties, puiſque l'at-
» tachement invincible d'une partie
» à l'autre (quand on pourroit le con-
» cevoir ou ſuppoſer avec raiſon,) ne
» détruiroit point leur diviſibilité.
» Il n'y a que les atomes de ſubſtan-
» ce, c'eſt-à-dire les unités réelles &
» abſolument deſtituées de parties
» qui ſoient les ſources des actions &
» les premiers principes abſolus de la
» compoſition des choſes, & comme
» les derniers élémens de l'analyſe des
» ſubſtances, ſans leſquels il n'y a
» rien de réel, puiſque ſans les véri-
» tables unités, il n'y a point de mul-
» titude (1).

(1) Syſtême nouveau de la nature & de la communication des ſubſtances, Journal des Savans, 1695: Juin.

» Après avoir établi ces choſes, dit » M. Leibnitz, je croïois entrer dans » le port, mais lorſque je me mis à » méditer ſur l'union de l'ame avec » le corps, je fus comme jetté en » pleine mer. Car je ne trouvois au- » cun moïen d'expliquer comment le » corps fait paſſer quelque choſe dans » l'ame, & l'ame dans le corps, ni » comment une ſubſtance créée peut » communiquer avec une autre ſubſ- » tance créée.

» Etant donc obligé d'acccorder » qu'il n'eſt pas poſſible que l'ame, » ou quelqu'autre véritable ſubſtance » puiſſe recevoir quelque choſe par » dehors, ſi ce n'eſt par la toute puiſ- » ſance divine, je fus conduit inſen- » ſiblement à un ſentiment qui me » ſurprît, mais qui paroît inévitable, » c'eſt qu'il faut dire que Dieu a créé » d'abord l'ame ou toute autre unité » réelle, enſorte que tout lui naiſſe » de ſon propre fond par une parfaite » ſpontanéité à l'égard d'elle-même, » & pourtant par une parfaite confor- » mité aux choſes de dehors. L'ame n'eſt donc unie aux corps que parce- que ſes perceptions repréſentent les mouvemens qui ſe font dans le corps,

& que le corps fait des mouvemens qui répondent aux perceptions de l'ame ; on devoit donc regarder l'ame & le corps comme deux horloges dont les mouvemens ſeroient paifaitement conformes ſans pourtant ſe produire ; il y avoit donc entre le corps & l'ame une correſpondance, un accord ou une harmonie établie par l'Auteur de la nature. L'eſſence de la ſubſtance confirmoit ces idées, car puiſque la ſubſtance étoit une force, elle tendoit ſans ceſſe à changer ſon état, & par conſéquent elle contenoit le principe de toutes les perceptions que l'ame éprouve. Dieu qui avoit créé l'ame & qui avoit connu le dégré de force qu'il lui avoit donné, avoit vu toutes les perceptions qui devoient naître de cette force, & avoit mis dans les corps la quantité de force motrice néceſſaire pour produire des phénomenes conformes aux perceptions de l'ame : tels ſont les dégrés par leſquels Leibnitz paſſa de la ſimplicité des Monades au ſyſtême de l'harmonie préétablie (1). Wolf, Bulfinger, &

(1) Act. Leipſ. 1695. 1696. Principes de la nature & de la grace, fondés en raiſon. Ouvrages des Savans 1696. Journal des Savans

preſque tous les Philoſophes Allemands ont adopté ces principes.

Les raiſons de Leibnitz & de Wolf ſur la néceſſité de ne reconnoître dans le monde que des ſubſtances ſimples, & la difficulté de concevoir de l'étendue formée par des êtres ſans étendue, ont porté quelques Philoſophes à réunir la ſimplicité avec l'étendue, & à ſuppoſer des ſubſtances étendues & ſimples, parcequ'elles ſont indiviſibles.

» Ce n'eſt point l'étendue qui fait » le fondement de la diviſibilité, (dit un des Partiſans de ce ſentiment), » c'eſt la compoſition .... » ceux qui objectent que tant qu'il y » a de l'étendue, il y a de la diviſi- » bilité, ſe trompent; & voici la cau- » ſe de leur erreur. Sans avoir fait » attention à ce que c'eſt que l'étendue » dont ils ont reçu une idée abſtraite » de la co-exiſtence des êtres viſibles, » & de la diſtance de ceux qu'ils ap- » perçoivent dans l'éloignement qu'ils » ont vû ces êtres diſtincts les uns » des autres, terminés par des figu- » res particulieres, ſéparables les uns » des autres par le mouvement, ils » ont joint l'idée de l'étendue & de

» la diviſibilité ſi étroitement l'une
» à l'autre, qu'ils ſe ſont aiſément
» perſuadés qu'elles ſe ſuppoſoient né-
» ceſſairement, ſans obſerver que
» quoique la diviſibilité ſupposât l'é-
» tendue, l'étendue ne ſuppoſoit pas
» la diviſibilité. Un être proprement
» dit, dès qu'il eſt borné, a néceſ-
» ſairement un deſſus, un deſſous &
» des côtés (1).

Ces principes ont été adoptés par quelques-uns des Philoſophes qui ont concouru pour le Prix propoſé par l'Académie de Berlin l'année 1747.

ARTICLE II.

De la nature de l'étendue.

Les Philoſophes, dont on vient d'expoſer les opinions ſur l'étendue, ſuppoſent qu'elle eſt compoſée de parties, & il n'étoit pas poſſible qu'ils différaſſent ſur ce point; car que l'étendue exiſte, ou qu'elle ne ſoit qu'une chimere, il eſt certain que nous concevons qu'elle eſt compoſée de parties unies & diſtinguées les unes des autres. Réunis ſur ce point, ils ſe

(1) S. Hyacinthe, Recherches philoſophiques, l. 6. ch. 16.

ſont diviſés en trois parties ſur la nature des élémens de l'étendue ; les uns ont penſé qu'elle étoit compoſée de parties eſſentiellement étendues & diviſibles, les autres ont cru que les élémens de l'étendue étoient eſſentiellement étendus, mais qu'ils étoient indiviſibles. D'autres enfin, ont prétendu que les élémens de l'étendue n'étoient ni étendus, ni diviſibles.

On a donc enviſagé cette queſtion ſous toutes ſes faces : car il faut néceſſairement que les parties de l'étendue ſoient étendues ou qu'elles ne ſoient pas étendues, & ſi elles ſont étendues, qu'elles ſoient indiviſibles ou diviſibles : ces trois ſentimens ne peuvent donc être faux, & il y en a néceſſairement un vrai, dont on ne s'eſt écarté que parcequ'on a pris une obſcurité pour une difficulté réelle. Examinons les principes de ces trois ſentimens.

§ I.

Du ſentiment des Philoſophes qui croient que les élémens de l'étendue ſont eſſentiellement étendus & diviſibles.

Quelque diviſion que nous ſuppoſions dans les parties de l'étendue, nous concevons toujours qu'elles ſont des étendues plus petites, ſans qu'il nous ſoit poſſible ni de concevoir, ni de ſuppoſer des parties ſans étendue.

Si après avoir fait tous nos efforts pour décompoſer l'étendue ou ſes principes, nous voulons rechercher comment elle s'eſt formée, nous trouvons qu'elle n'a pu ſe former que par la réunion de parties ou d'élémens qui fuſſent eux-mêmes étendus; car l'étendue eſt eſſentiellement compoſée de parties: nous ne pouvons ni concevoir, ni ſuppoſer d'étendue ſans parties, & ces parties ſont elles-mêmes eſſentiellement étendues, puiſqu'il eſt impoſſible qu'en ajoûtant enſemble des néants d'étendue, on forme de l'étendue, de même qu'il eſt impoſſible qu'en ajoûtant enſemble des êtres eſſentiellement privés d'intelligence,

telligence, ou ait pour réſultat un être penſant.

En effet, la portion de matiere la plus diviſée qu'on puiſſe imaginer, étant miſe ſur un plan, le touchera toujours par une de ſes parties, & ne le touchera pas par celle qui eſt au-deſſus, parceque ſi une partie d'étendue n'étoit pas telle qu'elle touchât ce plan par un côté, & qu'elle ne le touchât point par l'autre, cette partie ajoûtée au plan ne l'augmenteroit pas, & par conſéquent tel nombre qu'on ſuppoſât de ces parties réunies, on n'en pourroit jamais former une grandeur.

Examinons ce ſentiment, & voïons d'abord ſi pour y arriver, on n'a ſuppoſé que ce qu'il étoit néceſſaire de ſuppoſer pour expliquer la formation de l'étendue.

Les diviſions de l'étendue vont certainement au-delà de tout ce que nos ſens & notre imagination peuvent nous repréſenter; & les parties d'un corps ſont encore étendues lorſque nos ſens n'ont plus de priſe ſur elles. Il eſt même certain qu'il n'y a point d'étendue, quelque petite qu'on la ſuppoſe, qui ne ſoit compoſée de parties, mais ces parties ſont-elles elles mê-

mes composées ? voilà la question que l'on avoit à resoudre, & que l'on a résolue en disant que ces parties étoient elles-mêmes composées de parties. Ne peut-on pas dire avec M. Loke à ces Philosophes ; suis-je mieux instruit de la nature de l'étendue, lorsque vous m'avez dit qu'elle consiste à avoir des parties étendues ; n'est-ce pas dire que l'étendue est composée d'autres étendues ? suis-je mieux instruit que celui qui demandant ce que c'est qu'une fibre, recevroit pour réponse que c'est une chose composée de fibres ? n'ai-je pas raison de croire que vous avez bien plus envie de vous moquer de moi que de m'instruire ? Les Philosophes qui supposent que l'étendue a pour élémens des parties étendues, n'expliquent donc rien.

Mais l'impossibilité de former de l'étendue avec des parties sans étendue, n'autorise-t-elle pas à supposer que ses élémens sont effectivement étendus ;

Pour nous en assurer, suivons ces Philosophes dans les preuves qu'ils donnent de cette impossibilité.

On dit 1°, que quelque division

que nous ſuppoſions dans l'étendue, nous concevons toujours des étendues plus petites, ſans qu'il nous ſoit poſſible de concevoir des parties ſans étendue.

Il eſt clair que ces Philoſophes ont pris l'impoſſibilité d'imaginer, pour l'impoſſibilité de concevoir : l'étendue eſt compoſée de parties unies & diſtinguées les unes des autres, nous voïons que nous pouvons diviſer une portion d'étendue en deux, & que chacune de ces parties peut ſe diviſer en deux autres, juſqu'à ce que les moitiés ſoient devenues ſi petites qu'elles échapent à nos ſens. Nous ſavons qu'il y a des corps inſenſibles, qui, réunis, forment des maſſes ſenſibles ; ainſi ces petites unités anéanties, en quelque ſorte, pour les ſens, ſubſiſtent encore pour la raiſon, & même pour l'imagination, qui ſe repréſente ces petites parties d'étendue, comme les dernieres grandeurs que nous pouvons voir. De ce que nous imaginons les diviſions de l'étendue à peu-près comme les dernieres grandeurs que nous pouvons voir, nous les imaginons confuſément avec deux moitiés, qui aïant elles-mêmes pour

l'imagination, l'eſſence des moitiés plus grandes, peuvent ſe diviſer comme les grandeurs ſenſibles, nous ne pouvons même nous repréſenter des parties ſans étendue. Mais n'y a-t-il de poſſible que ce que nous pouvons nous repréſenter ? nous ne pouvons concevoir d'étendue ſans parties ; mais voïons-nous que ces parties doivent être étendues ? non ſans doute, puiſque pour avoir de l'étendue, il ſuffit d'avoir des parties unies & diſtinctes. On dit, 2° que quand il pourroit y avoir des parties ſans étendue, ces parties ne pourroient être les élémens de l'étendue, parcequ'il répugne que des néants d'étendue puiſſent former de l'étendue.

Pour ſentir la foibleſſe de cette ſeconde raiſon, il ne faut que ſe rappeller l'eſſence de l'étendue. L'étendue, de l'aveu de tout le monde, eſt compoſée de parties unies & diſtinctes : ainſi il eſt clair qu'il n'y a point d'étendue ſans des parties unies : mais on ne voit point dans cette définition, que ces parties doivent être étendues ; car alors la définition de l'étendue ſeroit ridicule, & ne ſignifieroit rien autre choſe, ſinon l'étendue eſt étendue.

Ce qu'on dit de l'impoſſibilité de former un être penſant avec des néants de penſées, n'eſt pas appliquable à la queſtion de la formation de l'étendue par des êtres ſans étendue; la penſée eſt une propriété qui ne convient qu'à un ſeul être, qui ne peut, par conſéquent, être produite par des êtres qui excluent cette propriété; mais l'étendue n'eſt point un être, c'eſt un compoſé, un tout, qui peut être formé par des parties qui ne ſont point étendues, ou ſemblables au tout qu'elles compoſent: un arbre eſt-il compoſé de petits arbres?

On prétend, en troiſieme lieu, qu'un élément de l'étendue placé ſur un plan, doit toucher le plan par un de ſes côtés, & ne le point toucher par l'autre, parceque, ſi cet élément n'avoit point un deſſous qui touche le plan, & un deſſus, qui ne le touche point, une infinité de ces élémens ajoutés à ce plan, ne l'augmenteroient pas, & ne pourroient former de l'étendue.

Mais ſur quel principe prétend-on qu'un élément, qui n'auroit point un deſſus & un deſſous, ne peut augmenter l'étendue: ſi l'étendue eſt un phé-

nomene qui réſulte de la perception de pluſieurs parties, n'eſt-il pas clair qu'un élément qui ne ſeroit point étendu, augmenteroit le nombre des parties, & par conſéquent l'étendue ?

Ainſi rien ne ſuppoſe néceſſairement, que les élémens de l'étendue, ſoient étendus.

Mais a-t-on pu le ſuppoſer ? Si les élémens de l'étendue ſont eſſentiellement diviſibles, ils exiſtent eſſentiellement les uns hors des autres ; la diviſion ne fait que les éloigner, & ces parties ſont autant diviſées qu'elles le peuvent être, elles ne ſont donc en effet ni étendues, ni diviſibles.

Si les élémens de l'étendue n'étoient pas eſſentiellement indiviſibles, chaque partie d'étendue contiendroit un nombre infini de parties, & il n'y auroit point d'étendue finie, puiſque la plus petite étendue répétée une infinité de fois, doit donner un tout infini. On n'évite point cette conſéquence par la diſtinction de parties croiſſantes & de parties décroiſſantes : car les parties croiſſantes ou décroiſſantes, ont une grandeur déterminée, & il eſt évident qu'un nombre infini d'étendues d'une grandeur déterminée

née, doit produire une étendue infinie ; ſi un nombre infini d'étendues, quelque petites qu'elles ſoient, ne formoit pas une maſſe infinie, il faudroit dans les différentes maſſes d'étendue, ſuppoſer des nombres infinis plus grands les uns que les autres.

Il faut donc reconnoître que le nombre des parties qui compoſent une portion d'étendue, eſt fini, & par conſéquent, que ces parties ſont indiviſibles.

Ainſi chaque pas que l'on fait pour développer le ſentiment, qui ſuppoſe que les élémens de l'étendue, ſont eſſentiellement étendus & diviſibles, conduit à une abſurdité, & non pas à des obſcurités, comme on le prétend.

§ II.

Du ſentiment des Philoſophes qui croient que les élémens de l'étendue, ſont eſſentiellement étendus, mais indiviſibles.

Pour éviter les difficultés qui naiſſent de la diviſibilité des élémens de l'étendue ; des Philoſophes ont ſuppoſé qu'ils étoient étendus & indiviſibles : ce ſentiment a, comme le précé-

dent, pour fondement l'impoſſibilité de former de l'étendue avec des parties ſans étendue, & la neceſſité de ſuppoſer que les élémens de l'étendue ſont ſimples.

On a prouvé que rien ne ſuppoſoit néceſſairement, que les élémens de l'étendue ſoient eux-mêmes étendus; voïons s'il peut y avoir des êtres étendus, ſimples & indiviſibles.

Puiſque l'étendue eſt eſſentiellement compoſée de parties, il n'y a point d'étendue, qui n'ait au moins deux parties; comme elles ſont eſſentiellement diſtinguées l'une de l'autre, elles n'exiſtent point l'une dans l'autre, elles ne peuvent donc être indiviſibles, que parcequ'elles exiſtent dans un être hors duquel elles ne peuvent exiſter, & qui ne peut exiſter ſans elles; l'étendue indiviſible eſt donc un être compoſé, au moins de deux parties; voïons ſi un être compoſé eſt poſſible.

Tout ce qui exiſte, eſt ſubſtance, attribut, ou modification: il faut donc qu'un être compoſé ſoit une ſubſtance, un attribut, ou une modification.

Un être compoſé n'eſt point une ſubſtance, car l'être compoſé n'exiſ-

te que par ſes parties ; ainſi s'il étoit une ſubſtance, cette ſubſtance n'exiſteroit que par ſes parties, ce qui eſt abſurde, car chacune des parties exiſteroit en elle-même, ou elle exiſteroit dans une autre ; ſi elle exiſtoit en elle-même, elle ſeroit une ſubſtance, & par conſéquent, la ſubſtance qui réuniroit pluſieurs parties, ne ſeroit pas, en effet, une ſubſtance, mais un amas de ſubſtances.

Si l'on dit, qu'aucune de ces parties n'exiſte en elle-même, elle exiſte donc dans un autre ; elle eſt une modification, & comme l'être compoſé n'exiſte que par ſes parties, il n'y auroit rien qui exiſtât en ſoi-même ; il ne ſeroit pas une ſubſtance, à moins qu'on ne voulût dire que l'union de ces parties en fait une ſubſtance, ce qui ſeroit une autre abſurdité. Il eſt impoſſible que d'un amas de choſes dont chacune exiſte eſſentiellement dans un autre, on puiſſe former quelque choſe qui exiſte eſſentiellement en ſoi-même ; ainſi quand l'union de ces parties ajouteroit quelque choſe à ces mêmes parties, elle ne pourroit en faire naître une ſubſtance : d'ailleurs, il eſt évident que l'union de

ces parties, ne peut leur donner aucune nouvelle propriété ; cette union n'eſt qu'un pur accident, une relation totalement extérieure, qui ne change rien à la nature de ces parties, puiſque pour être unies, elles n'en exiſtent pas moins les unes hors des autres ; une pareille union ne peut ajouter à ces parties, ce qui leur manquoit pour devenir une ſubſtance, elle laiſſe chacune de ces parties, comme s'il n'y en avoit point d'autre ; un être compoſé ne peut donc être une ſubſtance.

Je dis, en ſecond lieu, que l'être compoſé ne peut être un attribut, ou une modification ; car la modification ne pouvant exiſter que dans la ſubſtance, il faudroit que la ſubſtance fût le ſujet de l'attribut, ou de la modification compoſée, & par conſéquent, qu'elle ſe trouvât ſous chacune des parties de l'attribut, ou de la modification, ce qui eſt impoſſible : car, ou la ſubſtance ſe trouveroit toute entiere ſous chacune des parties de la modification, ou il n'y en auroit qu'une partie ; on ne peut pas dire qu'il n'y auroit qu'une partie de la ſubſtance ſous chacune des parties de la modifi-

cation : ce ſeroit ſuppoſer une ſubſtance compoſée. Il faudroit donc que la ſubſtance ſe trouvât ſous chacune des parties de la modification compoſée, & alors on auroit un être ſimple, qui, ſans ſe multiplier, exiſteroit à la fois ſous des parties eſſentiellement différentes, ce qui eſt impoſſible.

Mais, dira-t-on, ne diſtingue-t-on pas dans tous les objets que nous connoiſſons, être & maniere d'être?

Il me ſemble qu'il y a de la contradiction à ſuppoſer des ſubſtances compoſées d'être & de maniere d'être; car ſi l'être & la maniere d'être ne ſont pas la même choſe, on ſuppoſe un être différent de la maniere d'être, & diſtingué d'elle : cet être eſt donc ſimple, puiſqu'il ne pourroit être compoſé que par l'union d'une maniere d'être, dont on le ſuppoſe diſtingué.

D'ailleurs, la maniere d'être, eſt elle-même un être, ou elle n'eſt rien; ſi elle n'eſt pas un être, l'être eſt donc compoſé de l'être & du néant; ſi au contraire, la maniere d'être, eſt un être, il y a donc des êtres qui ſont être & maniere d'être, & l'on n'a plus

besoin de faire de la modification, un être à part.

Il semble qu'on se représente la modification, comme une espece d'habit qui enveloppe l'être, & qui lui donne une existence déterminée ; cependant il est certain qu'on appelle modification ou maniere d'être, non pas une réalité, mais un rapport purement extérieur ; ainsi, par exemple, la rondeur d'une boule de cire, est une modification de la cire, & non pas un être, c'est un rapport des parties de la cire entre elles, qui n'y ajoute rien ; en la rendant quarrée, on n'y produiroit aucun changement, à moins qu'on ne veuille faire revivre les formes substantielles, & regarder l'étendue comme une forme qui s'unissant à la substance, produit un tout étendu, ce qui est absurde.

Comment n'a-t-on pas vû qu'en regardant les élémens de l'étendue comme des substances étendues & indivisibles, on retomboit dans tous les inconvéniens que l'on vouloit éviter ? Cette substance étendue & indivisible qu'on a imaginée, a des parties, & il faut que ces parties, soient elles-mê-

mes étendues ou inétendues ; ſi les parties de cette ſubſtance ſont elles-mêmes étendues, il faut que les parties de ces parties ſoient encore étendues, & par conſéquent, les ſubſtances étendues & indiviſibles, conduiſent à toutes les abſurdités qui naiſſent du ſentiment de la diviſibilité de l'étendue à l'infini. Si au contraire, les parties de la ſubſtance étendue & indiviſible, ſont ſans étendue, l'étendue a donc réellement pour élémens des êtres ſimples. On ne peut donc ſoutenir que les élémens de l'étendue, ſont des ſubſtances étendues & indiviſibles.

§ III.

Du ſentiment qui ſuppoſe que l'étendue a pour élémens des êtres indiviſibles, ſimples, & ſans étendue.

L'idée de l'être eſt la plus ſimple de nos idées ; il faut néceſſairement pluſieurs êtres pour concevoir de la variété.

Un être compoſé ne pourroit être ni un attribut, ni une modification, ni une ſubſtance ; un être ſimple n'eſt donc pas une abſtraction de mon eſprit, & s'il y a des êtres dans la

monde, ces êtres ſont ſimples.

Le ſentiment qui ſuppoſe que les élémens de l'étendue ſont eſſentiellement étendus, conduit à mille abſurdités; il n'y a donc que des êtres ſimples & indiviſibles, & s'il y a de l'étendue, elle a pour élémens des êtres ſimples.

L'impoſſibilité d'un être compoſé nous autoriſe à ne ſuppoſer dans le monde que des êtres ſimples, mais elle ne nous fait point connoître ce que c'eſt qu'un être ſimple, tâchons de l'éclaircir.

Il eſt certain que rien n'exiſte ſans être déterminé à exiſter dans l'état où il eſt, ou à en changer; tout être a donc une force pour reſter dans ſon état ou pour en changer: je ne peux concevoir rien lorſque je ne connois point cette force, tout m'échappe & devient une ombre, un phantome, rien n'a de réalité: toute ſubſtance eſt donc une force de réſiſtance ou d'action; les êtres ſimples ſont donc des forces.

Cette force qui fait la ſubſtance n'eſt point un être imaginaire, tous les objets de mes connoiſſances ſont des forces: je ne connois mon exiſtence que par des ſentimens qui ſont

des impreſſions reçues ou produites ; je vois ces ſentimens ſe ſucceder, & je continue d'exiſter, je ne ſuis donc aucun de ces ſentimens, mais une choſe capable de recevoir ou de produire des impreſſions. Je trouve donc au-dedans de moi-même, la force qui fait l'eſſence de la ſubſtance.

S'il y a des êtres hors de moi, ces êtres ne ſont que des forces qui agiſſent ſur moi : je ne connois un bloc de marbre que par l'impreſſion qu'il fait ſur moi, & cette impreſſion eſt l'effet d'une force ou d'une action : la Chymie décompoſe les corps en un nombre infini d'élémens qui ſont autant de petites forces qui agiſſent & qui reſiſtent, la lumiere & les odeurs ſont des forces extrêmement petites qui frappent ſur mes organes : le monde matériel ne s'offre donc à nous que comme un nombre infini de forces réunies, & combinées en mille manieres ; ainſi que l'on ne ſuppoſe que des eſprits dans le monde, ou qu'on reconnoiſſe l'exiſtence d'un monde matériel, il eſt certain que la ſubſtance ne peut être qu'une force capable d'agir ou de reſiſter.

Mais qu'eſt-ce que la force d'un être

ſimple ? comment un être ſans parties peut il agir ?

Premierement, ce n'eſt ni aux Immatérialiſtes ni aux Partiſans des cauſes occaſionnelles, à nous faire cette queſtion; car ils reconnoiſſent au moins qu'il y a un eſprit qui éprouve différentes ſenſations : or, cette multitude de ſenſations & leur ſucceſſion ſuppoſent évidemment que l'être ſimple peut réunir pluſieurs impreſſions, & contenir une force capable de varier ſes perceptions ou d'en recevoir de dehors.

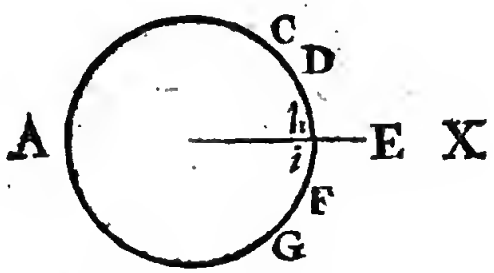
Secondement, il eſt certain qu'un être ſimple peut agir & recevoir des impreſſions. Pour nous en convaincre, examinons l'idée de l'action, & voïons ſi en effet elle ne peut convenir qu'à un être qui a des parties.

Si l'action ne convient qu'à un être qui a des parties, l'idée d'action renferme celle de pluſieurs parties, je ne peux concevoir ni action ſans des parties agiſſantes, ni augmentation dans l'action ſans augmenter le nombre des parties agiſſantes.

Il eſt certain par l'idée de l'action & par les phénomenes que nous croïons produits par des forces agiſſantes, que

l'on peut concevoir le même être agiſſant plus ou moins fortement, & que le même corps agit tous les jours avec plus ou moins de force : je conçois donc dans le même être des augmentations de force ſans multiplier ſes parties ; on conçoit donc des dégrés dans la force, on n'y conçoit point de parties ; ainſi l'action n'eſt point incompatible avec la ſimplicité de l'être.

Examinons cette force dans les corps mêmes, & ſuppoſons pour un moment leur exiſtence.



Je ſuppoſe que le globe A ſoit pouſſé vers X, & que ce globe ſoit mû avec une force 2 : ſi j'oppoſe une force 2 au point C de ce globe, elle ne l'arrêtera pas, quoiqu'égale à la force avec laquelle il ſe meut. Il arrivera la même choſe ſi j'oppoſe cette force au point D, & ainſi de ſuite, juſqu'à ce que je ſois arrivé au point E, qui paſſe par le

centre. Si j'oppoſe cette même force au point F ou au point G, je ne fixerai point le corps : toutes les forces du globe A ſe réuniſſent donc en effet au point E, & ce point eſt un être ſimple, un point indiviſible. Si le point où ces forces ſe réuniſſent avoit deux parties, par exemple, la partie *h* & la partie *i*, en préſentant un obſtacle à la partie *i* je devrois arrêter le corps, ce qui eſt évidemment abſurde ; car, ſuppoſé que je préſente un obſtacle à la partie *i*, il eſt certain qu'il y aura trois forces qui tendront à avancer d'un côté, & deux de l'autre, & par conſéquent le corps tournera & ne s'arrêtera pas.

En un mot, ces forces concourent; & il eſt clair qu'elles ne peuvent concourir que dans un point indiviſible : ſi elles ne concouroient pas en un point indiviſible, elles ſeroient appliquées à pluſieurs parties, & ne concourroient point en effet.

Un être ſimple peut donc être une force & avoir de l'activité : dans un globe parfaitement rond, chaque point de la ſurface ſeroit un point indiviſible & une force très réelle, quoique ſimple.

Mais conçoit-on une force ſans parties ? a-t-on quelqu'idée d'un être ſimple ?

La difficulté de concevoir une force ſans parties, vient de ce que nous avons preſque toujours joint le ſentiment de la réſiſtance à la ſenſation de l'étendue ; la force de réſiſtance ou d'action que nous avons éprouvée dans tous les corps, s'eſt toujours fait ſentir à nous accompagnée de la perception de l'étendue, & nous avons confondu ces deux choſes, ou nous les avons jugées inſéparables, quoique trés différentes. Un être privé de la vûe, & qui n'auroit pour toucher les corps qu'un ongle extrêmement aigu, éprouveroit de la réſiſtance, & n'auroit aucune idée des trois dimenſions des corps : il ne concevroit que de la réſiſtance & point d'étendue, il trouveroit des obſtacles dans tous les corps ; il ne les imagineroit pas étendus, il n'y ſuppoſeroit ni continuité, ni parties, parceque l'impreſſion qu'il recevroit n'en ſuppoſeroit point, & qu'il ne pourroit ſavoir ſi ce n'eſt pas la même force qui ſe préſente partout à lui.

Il eſt vrai que nous ne pou-

vons nous repréſentet les êtres ſimples; mais dans quel ſentiment n'eſt-on pas obligé d'admettre des choſes que la raiſon démontre, & dont l'eſprit ne peut ſe former l'idée. L'impoſſibilité de ſe repréſenter des êtres ſimples peut-elle faire équilibre avec les abſurdités inévitables du ſentiment qui ſuppoſe des êtres étendus ou des ſubſtances compoſées.

ARTICLE III.

Une étendue diſtinguée de nos perceptions, eſt poſſible.

Si l'étendue eſt eſſentiellement une grandeur compoſée de parties unies & diſtinctes, qui elles-mêmes ne ſoient point étendues, on la conçoit comme une grandeur formée par l'union d'élémens ſimples: mais comme ces élémens ſont eſſentiellement diſtingués les uns des autres, il eſt bien clair qu'ils ne peuvent former l'étendue, que parceque l'eſprit les réunit. L'étendue eſt donc un phénomene ou une apparence produite par la réunion que l'eſprit fait des êtres ſimples.

Je prouverai donc la poſſibilité d'une étendue diſtingnée de nos perceptions,

ſi je fais voir que les êtres ſimples peuvent agir ſur l'eſprit, & que l'eſprit peut, en réuniſſant leurs impreſſions, voir le phénomene de l'étendue.

§ I.

Les êtres ſimples peuvent agir les uns ſur les autres.

L'être ſimple dont on a prouvé la poſſibilité eſt quelque choſe ; il a une force active, ou une force de réſiſtance, puiſqu'on ne peut ni concevoir, ni ſuppoſer aucun être ſans une de ces deux forces.

Toute force a des dégrés & une détermination ; les êtres ſimples peuvent donc être dirigés vers des côtés oppoſés ou différens, ils peuveut agir les uns ſur les autres ; car, ſi aïant des déterminations oppoſées, ils n'agiſſoient pas les uns ſur les autres, ils ne ſeroient plus des forces.

Pour rendre ſenſible à l'imagination même l'action réciproque des êtres ſimples, reprenons l'exemple du globe dont nous avons parlé dans le §. 3 de l'article précédent. Nous avons ſuppoſé que ce globe étoit parfaitement rond, ſuppoſons que dans la

route du globe A, ſe rencontre le globe *a* ſemblable à lui, il eſt certain par ce que l'on a dit, que le point de rencontre de ces deux globes, ſera un point indiviſible; qu'ils demeureront en repos ou ſe vainqueront tour à tour, ſelon qu'on les ſuppoſera mus par des forces égales ou inégales.

Mais conçoit-on qu'un être ſimple puiſſe agir ſur un être ſimple ? M. Leibnitz lui-même n'a-t-il pas cru que ſes monades ne pouvoient avoir d'influence phyſique, & qu'il n'y avoit entre elles qu'une influence idéale (1).

On doit à ſoi-même, & aux grands hommes, dont on adopte les principes, de ne pas s'en écarter ſans en rendre raiſon : je vais donc expoſer pourquoi n'admettant avec M. Leibnitz que des êtres ſimples, j'ai ſuppoſé contre ſon ſentiment, que ces êtres agiſſent les uns ſur les autres.

M. Leibnitz après avoir établi la néceſſité de n'admettre dans la nature que des êtres ſimples, crut qu'on ne pouvoit ſuppoſer de mouvement intérieur dans ces êtres, & qu'aucune

(1) Principia Phil. autore G. G. Leibnitz, Journal des Savans. 1695. Hiſt. des Ouvrages des Savans, 1696.

monade ne pouvoit agir phyſiquement ſur une autre, parcequ'aucun accident, aucune ſubſtance ne pouvoit pénétrer dans une autre ſubſtance. De ces principes, il conclud que les monades n'agiſſoient point en effet les unes ſur les autres (1).

Il n'en eſt pas ainſi des compoſés: ſelon M. Leibnitz, ils peuvent agir les uns ſur les autres, parcequ'ils ont des parties, il ſuppoſe même dans ces compoſés une force eſſentielle (2).

Il m'a paru qu'ici M. Leibnitz abandonnoit lui-même ſes principes; car 1°. ſi une ſubſtance ne peut agir ſur une autre, toutes nos perceptions naiſſent du fond de notre ame, rien ne peut agir ſur nous, ni produire les ſentimens que nous rapportons à des êtres diſtingués de nous. Nous n'avons donc aucune raiſon de ſuppoſer hors de nous aucun être, & c'eſt dans M. Leibnitz une inconſéquence de n'avoir pas dans ſes principes paſſé à l'égoïſme, comme quelques-uns de ſes Partiſans l'ont fait (3).

2°. Si une ſubſtance ne peut agir

(1) Leibnitz, Princip. Phil. Theor. 15. 16.

(2) Princip. Phil. Specimen dynamicum. Act. de Leipſic. 1695. Avril.

(3) Voïez Pfaffius de Egoiſmo.

ſur une autre, il ne peut y avoir de continuité dans une multitude d'êtres ſimples, ils ne peuvent s'unir & former des touts qui réſiſtent les uns aux autres, comme M. Leibnitz le ſuppoſe.

3°. S'il eſt vrai qu'il y ait une étendue diſtinguée de notre eſprit, & que les différentes portions d'étendue agiſſent les unes ſur les autres, comme elles n'agiſſent que par leurs parties, il faut néceſſairement que leurs élémens puiſſent agir les uns ſur les autres, ou nier toute action, toute communication de mouvement dans l'étendue.

4°. Si la ſimplicité de la Monade eſt telle qu'elle ne puiſſe recevoir aucune impreſſion, & qu'il ne ſe puiſſe produire en elle aucun changement, il ne peut y avoir dans nos perceptions aucune variété, & il faut avec Xenophane, non-ſeulement reconnoître l'immutabilité abſolue de tout, mais encore l'impoſſibilité des apparences, ou de la ſucceſſion de nos perceptions.

Le ſyſtême des Monades, tel que M. Leibnitz l'a propoſé, m'a donc paru placé entre des principes clairs & des

des conſéquences abſurdes : j'ai examiné de nouveau les principes qui ne ſuppoſent que des êtres ſimples, & je les ai trouvés ſolides.

J'ai examiné avec la même attention les conſéquences que M. Leibnitz tire de la ſimplicité des monades, contre l'action réciproque de ces êtres ; & il m'a paru qu'elles venoient toutes, non de la ſimplicité des monades, mais de l'idée que M. Leibnitz s'étoit faite de l'action d'un être ſur un autre. Il ſuppoſe qu'il faut que l'être qui agit, & celui ſur lequel il agit, aient des parties : or, en examinant l'idée de l'action, j'ai trouvé que pour agir ou pour recevoir une action, il n'étoit point néceſſaire qu'un être eût des parties.

Mais enfin, dit-on, rien ne peut déplacer les parties de la monade, puiſqu'elle eſt ſimple ; aucune action extérieure ne peut donc changer ſon état ; l'action des monades les unes ſur les autres, n'y produiroit donc aucun changement ; cette action ſeroit donc nulle, & l'influence phyſique des monades, eſt impoſible & inutile (1).

J'ai déja remarqué que M. Leibnitz

(1) Leibnitz, Princip. Phil. theorem. 15.

doit ſupoſer que l'état des monades peut changer, puiſqu'il y a de la ſucceſſion dans nos perceptions : la queſtion eſt de ſavoir ſi ce changement vient de la nature de la monade, ou s'il peut être produit par l'action des monades étrangeres ; il me paroît que l'action des monades peut produire le changement qui fait que nos perceptions ſe ſuccedent ; car la perception étant une impreſſion produite ſur un être capable d'appercevoir ou de connoître, pour varier les perceptions de cet être il ne faut que ſuppoſer des êtres différens qui agiſſent ſur lui, & l'on ne voit pas qu'il ſoit néceſſaire de recourir à un déplacement de parties dans l'être qui apperçoit.

D'ailleurs, les êtres ſimples ſont des forces, & toute force a une détermination vers un certain côté ; tout ce qui changeroit cette détermination agiroit ſur cette force ; or, pour changer la détermination ou la direction d'une force, on ne voit pas qu'il ſoit néceſſaire de faire aucun changement dans l'intérieur de cette force. On ne peut donc nier la poſſibilité de l'influence phyſique des monades : l'influence idéale, conduit d'ailleurs à

mille abſurdités, & jette mille contradictions dans le ſyſtême de M. Leibnitz. Les plus illuſtres Partiſans des monades ont ſenti toutes ces difficultés, & M. Wolf n'étoit pas éloigné de reconnoître l'action phyſique & réciproque des êtres ſimples.

§ II.

L'eſprit peut réunir les impreſſions des êtres ſimples, & en les réuniſſant, voir le phénomene de l'étendue.

Les êtres ſimples ſont des forces qui peuvent être dirigées vers un objet & agir ſur lui: ſuppoſons donc que deux de ces forces agiſſent en même-tems ſur l'eſprit ou ſur un être ſimple capable de ſentir & de connoître leur action; il eſt certain que l'eſprit ſentiroit ou appercevroit alors deux impreſſions à la fois, il diſtingueroit dans l'objet qui agiroit ſur lui, deux parties, & comme ces parties diſtinctes agiroient ſur lui à la fois & dans le même ſens, il verroit ces parties unies; cet eſprit appercevroit donc de l'étendue, puiſque de l'aveu de tout le monde, la perception de l'étendue

n'eſt que la perception de pluſieurs parties unies & diſtinctes.

Suppoſons préſentement que des êtres ſimples ſoient conſtamment unis, & forment, autour de l'être ſimple penſant, une eſpece d'atmoſphere conſtante & durable ; il eſt certain que l'eſprit ou l'être ſimple capable de penſer, ſentiroit tout ce qui agiroit ſur le tourbillon, au centre duquel on le ſuppoſe placé : ainſi il appercevroit l'action de deux êtres ſimples qui agiroient ſur deux points différents de ce tourbillon ; mais comme l'action de chacun de ces êtres ſimples tendroit de la circonférence à un centre, il eſt clair que leurs actions, quoique différentes, ſe réuniroient ſur l'être penſant, qui verroit par conſéquent toujours unies les actions des êtres ſimples qui agiroient ſur le tourbillon dont il occuperoit le centre ; cet eſprit ne connoîtroit, par conſéquent, que de l'étendue ; & n'appercevroit diſtinctement l'impreſſion d'aucun des êtres ſimples, qui agiroient ſur lui ; ainſi il ne verroit point le rapport de l'être ſimple à l'étendue qu'il appercevroit. De cela même qu'il ne verroit aucun rapport entre l'être ſimple &

l'étendue, il ne pourroit déterminer le nombre des parties qui la compoſent, il y auroit donc pour cet eſprit des grandeurs incommenſurables.

Un eſprit qui ne connoît point le nombre des êtres ſimples qui forment une portion d'étendue, ne voit aucun rapport entre l'être ſimple & l'étendue; l'eſprit que nous avons placé au centre d'une atmoſphere d'êtres ſimples, ſeroit donc porté à juger que l'étendue n'eſt point compoſée d'êtres ſimples, mais de parties étendues; l'étendue ſeroit, pour cet eſprit, un être qui contiendroit des parties, & qui, par conſéquent, ſeroit diviſible à l'infini. Telle eſt, pour le dire en paſſant, la ſource de tous ces paralogiſmes que l'on tire de la Géométrie contre la ſimplicité des élémens de l'étendue, dans leſquels après avoir ſuppoſé pour principe, que l'étendue eſt formée par des points ſimples, on conclud que ſes élémens ſont étendus.

Les principes qu'on vient d'établir ſur la nature de l'étendue, font ſentir la foibleſſe de cette difficulté ſi ſouvent répetée, qu'il eſt impoſſible que des néants d'étendue, forment de l'étendue.

L'étendue n'eſt point un être, mais un tout dont l'eſprit rapproche & reunit les parties; c'eſt ainſi que dans le ſentiment qui reconnoît de l'étendue; ſi l'eſprit apperçoit mille pieds d'étendue épars çà & là, & qu'il les voie l'un après l'autre, il n'apperçoit qu'une étendue d'un pied, & point une étendue de mille pieds; mais ſi ces parties ſe rapprochent, alors l'eſprit ou l'œil qui voit ces parties réunies, les voit toutes à la fois, & apperçoit une étendue de mille pieds: il eſt pourtant certain qu'elles ne ſeront pas moins diſtinguées qu'elles l'étoient avant leur arrangement; & que la réunion n'a fait que les mettre toutes à la fois ſous l'œil, & les offrir en même-tems à l'eſprit.

Le ſentiment qui regarde l'étendue comme un phénomene, n'eſt donc point un paradoxe étrange, comme on le penſe communément; l'étendue eſt un tout, & le tout eſt un phénomene; ainſi un palais n'eſt point un être, mais un phénomene, parceque c'eſt l'eſprit, qui, des différentes parties qu'il contient, forme un tout en rapportant ces parties à une fin; l'eſprit voit les matériaux du palais, quoique

différens les uns des autres, disposés cependant de maniere à procurer par leur arrangement un avantage, des commodités, en un mot il voit qu'elles ont une fin, & c'est l'unité de cette fin qui fait l'union des parties; si l'esprit ne rapportoit pas l'ordre & la disposition des parties du palais à une fin, il les verroit comme un tas de parties sans liaison, sans ordre, & elles ne seroient pas pour lui un tout. Ce palais n'est donc qu'un phénomene; & un animal ou un Sauvage ne verroit dans l'architecture du plus beau palais, qu'un tas de pierre & de bois fortuitement assemblés.

La beauté, dans quelque genre que ce soit, n'est qu'un phénomene; nos yeux, plus grands ou plus petits, nous feroient voir dans les plus beaux traits, des linéamens imperceptibles, ou des masses confusément éparses. D'autres besoins que les nôtres changeroient peut-être pour nous, la face de l'univers; les tours ne sont donc, en effet, que des phénomenes, & l'esprit qui réuniroit, ou qui recevroit en même-tems l'action de plusieurs êtres simples, verroit le phénomene de l'étendue, comme il voit des touts for-

mes par la réunion des différens corps.

CHAPITRE II.

On peut avec l'étendue dont on vient de prouver la poſſibilité, former tous les corps, & produire tous les mouvemens que nous obſervons.

LES élémens de l'étendue ſont de petites forces, elles peuvent agir les unes ſur les autres & s'unir; cette premiere union formeroit une étendue ou un petit corps, que nous ne pourrions pas même imaginer; pluſieurs de ces petites étendues ou de ces corps principes, pourroient s'unir, & formeroient encore des corps inſenſibles pour nous, quoiqu'infiniment grands, par rapport à leurs propres élémens.

Les molécules formées par le rapprochement des corps principes, pourroient s'unir & compoſer des maſſes ſenſibles de telle grandeur que l'on voudra. Comme les élémens primitifs de ces corps, peuvent avoir une infinité de dégrés, & prendre entr'eux

toutes sortes de dispositions, on conçoit que les masses qui en seroient composées, pourroient avoir tous les dégrés possibles de densité, & toutes les figures imaginables.

Nous pouvons donc supposer que la cause qui produit les êtres simples, ou qui les fait exister, (telle qu'elle soit), les a réunis de la maniere nécessaire pour former une grande masse ronde, ou un grand globe : ce globe étant formé par la réunion d'un nombre infini de molécules figurées, il pourroit y avoir entr'elles des espaces vuides, & ce grand globe pourroit être très dense, & cependant avoir des pores.

Comme les élémens des corps sont des forces qui peuvent avoir toutes les directions possibles, nous pouvons supposer que dans le globe que nous avons formé, il y a des élémens ou des corps, dont l'action soit parallele au centre de ce globe.

La force qui réuniroit les parties de ce globe autour d'un centre commun, ne seroit point diamétralement opposée aux forces qui agiroient selon une direction parallele à ce centre; la force qui réuniroit les élémens autour d'un

centre, ne détruiroit donc pas l'effet des forces qui agiroient ſelon une direction parallele à ce centre, elles les feroient donc à chaque inſtant changer de place, ſelon une direction parallele au centre, ſans cependant les en éloigner, elles leur feroient décrire à chaque inſtant de petites lignes, qui feroient entr'elles des angles infiniment obtus, & qui ſeroient tous également éloignés du centre, puiſque les forces qui les feroient décrire, ſeroient les mêmes à chaque inſtant; ce globe tourneroit donc ſur ſon centre: mais comme nous ſuppoſons que les forces qui agiſſent ſelon une direction parallele au centre, ſont également diſtribuées dans la maſſe du globe; ce centre ne ſeroit pas déterminé à avancer d'un côté plûtôt que d'un autre; il ſeroit immobile, & le globe tourneroit ſur ſon centre ſans ſe déplacer.

La cauſe productrice des êtres ſimples, pourroit former de petits corps ſemblables à ce globe, & non ſeulement infiniment plus petits que lui, mais encore infiniment plus déliés que les plus petits corps que nous puiſſions imaginer: ces petits corps tournant

eſſentiellement ſur leur centre, formeroient un fluide, c'eſt-à-dire, des maſſes dont les parties ſeroient déſunies.

Ce fluide placé dans le grand globe, recevroit à chaque inſtant une détermination pour décrire une tangente, comme on l'a prouvé; & comme il ne ſeroit point attaché à ce globe qui ſeroit poreux, les parties de ce fluide décriroient en effet une tangente, & s'éloigneroient.

Si ces parties ne rencontroient point d'obſtacle, elles s'éloigneroient continuellement de leur ſource: mais ſi on ſuppoſe qu'à une certaine diſtance du globe d'où elles s'élancent, il ſe rencontre des corps ou des élémens qui aient une force égale & contraire; alors ces parties ſeroient arrêtées, & formeroient un eſpace circulaire dans lequel le mouvement du globe, jetteroit ſans ceſſe ce fluide dont les parties conſerveroient leur mouvement ſur leur propre centre: voilà un ſoleil & un tourbillon rempli de lumiere & de chaleur. Nos ſenſations, dont les Immatérialiſtes reconnoiſſent l'exiſtence, ne ſuppoſent rien de plus à cet égard, & peuvent s'expliquer en ſuppoſant

tout ce que nous venons de ſuppoſer.

Les dégrés de force & les diſpoſitions des êtres ſimples étant ſuſceptibles de mille variétés, on peut en former tel nombre de principes que l'on voudra, & produire de l'air, de l'eau, de la terre, &c ; ces principes, réunis & combinés, pourroient former une maſſe, ou un grand corps ſemblable à la terre.

Suppoſons que dans cette maſſe il y ait des élémens qui tendent vers le Soleil, & d'autres qui ſoient déterminés à ſe mouvoir ſelon une direction parallele au Soleil ; il eſt clair, par ce qu'on vient de dire, que cette terre tourneroit au tour du Soleil, qu'elle lui offriroit continuellement la moitié de ſa ſurface, & en recevroit une grande quantité de raïons, qui retarderoient le mouvement horiſontal de l'hemiſphere éclairé, tandis que celui de l'hemiſphere obſcur ne ſeroit point alteré ; la terre tourneroit donc auſſi ſur ſon propre centre : c'eſt ainſi qu'une boule, pouſſée ſur un plan, roule, parceque le mouvement des parties qui touchent le plan, eſt plus retardé que celui des parties qui ne le touchent pas.

Suppoſons que, (pour quelque cauſe que ce ſoit), un des pôles contienne un plus grand nombre des parties qui tendent vers le Soleil, que le pôle oppoſé; il eſt clair que ce pôle s'approchera & s'inclinera vers cet aſtre.

Nous avons vû qu'il s'élance du Soleil une multitude infinie de petits corps extrêmement agités, qui tendent à s'éloigner, & qui repouſſent tout ce qui ſe rencontre dans leur chemin; ainſi la terre ſeroit repouſſée par ces émanations, & elles diminueroient la force qui porte la terre vers le Soleil. Le pôle incliné vers le Soleil, recevroit plus perpendiculairement les coups de ſes raïons : la force qui le porteroit vers le Soleil, ſeroit donc beaucoup plus diminuée dans ce pôle, que dans le pôle oppoſé, qui ne recevroit que des coups obliques : ce dernier devroit ſe rapprocher, & le pôle qui s'étoit approché, s'éloigner.

Comme ce n'eſt que par une multitude de petits coups portés contre le pôle incliné, qu'il eſt repouſſé; le mouvement qui l'éloigne du Soleil, doit d'abord être fort lent, & voilà la cauſe des ſolſtices.

Les coups des raïons contre le pôle

incliné, ſeroient autant de déterminations qui perſevereroient dans ce pôle, parcequ'une détermination une fois donnée, perſevere tant qu'elle n'eſt pas détruite par une détermination oppoſée; ainſi lorſque le pôle qui étoit incliné, ſeroit remis, par l'action du Soleil, en équilibre avec le pôle oppoſé, il auroit du mouvement pour aller au-delà du point de l'équilibre, il s'éloigneroit du Soleil, autant que l'autre pôle s'en étoit éloigné.

Mais le pôle qui ſe rapprocheroit, recevant à ſon tour perpendiculairement les raïons du Soleil, la force qui le portoit vers cet aſtre, ſeroit diminuée, & le pôle qui s'étoit éloigné, ſe rapprocheroit; la terre que nous avons formée dans le tourbillon ſolaire, auroit donc un balancement annuel, qui approcheroit & éloigneroit ſucceſſivement ſes deux pôles du Soleil, & produiroit ſur la terre les ſaiſons.

Les petits corps dardés par le mouvement du Soleil, agiroient ſur tout ce qu'ils rencontreroient; preſſés par le mouvement continuel de cet aſtre, ils feroient ſans ceſſe effort pour élar-

gir l'eſpace qui les renfermeroit, ils dilateroient tous les corps ſur leſquels ils agiroient, tendroient à en écarter les parties, ils pourroient, lorſqu'on leur procureroit des iſſues, faire des exploſions, & peut-être offrir le phénomene de l'électricité.

Les raïons, en agiſſant ſur les corps qu'ils rencontreroient, pourroient donc les mettre en mouvement; car le mouvement n'eſt que la détermination à changer de ſituation, ou de diſpoſition relativement aux corps qui les environnent; les corps terreſtres pourroient donc acquérir une force motrice, puiſque la force motrice n'eſt que la détermination d'un corps à changer de place: car cette détermination eſt toujours accompagnée d'un effort, ou plutôt, c'eſt l'effort même. La communication du mouvement n'eſt donc point impoſſible, comme les Immatérialiſtes l'ont prétendu ſur une fauſſe notion du mouvement, qu'ils ont regardé comme une eſpece d'être qui s'uniſſoit aux corps.

Puiſque l'action des raïons du Soleil détermineroit les corps terreſtres à changer de ſituation, & qu'une détermination une fois reçue ne s'anéantit

que par une action contraire ; deux raïons qui agiroient ſucceſſivement ſur un corps, lui donneroient une détermination différente de celle qu'il auroit, s'il n'avoit été expoſé qu'à l'action d'un ſeul raïon : la détermination d'un corps à changer de ſituation peut donc avoir des dégrés, & le mouvement d'un même corps, ou de deux corps différens, peut être plus ou moins rapide, puiſqu'un corps qui a deux déterminations pour changer de ſituation, doit en changer deux fois, tandis que celui qui n'a qu'une détermination, change une fois de ſituation. L'Achille de Zenon, & les difficultés des Immatérialiſtes contre l'exiſtence d'une force motrice, ſont donc des ſophiſmes puériles.

Puiſque le mouvement eſt la détermination d'un corps à changer de ſituation, & que tout ce qui agit ſur un corps pour le déplacer, le détermine à ſe déplacer ; tout corps qui agit ſur un autre, lui communique du mouvement, & une force motrice. Si le corps, dont l'action en détermine un autre à ſe déplacer, ceſſe lorſque ce corps eſt déterminé à ſe mouvoir, le mouvement de ce corps n'augmentera pas ;

mais si à une premiere action succede une seconde, le corps frappé aura pour se déplacer une détermination plus forte. La force motrice d'un corps peut donc augmenter à l'infini, & la plus petite masse peut avoir autant de mouvement que la plus grande; c'est ainsi qu'un boulet de canon produit les effets des machines des anciens : le feu qui enflamme la poudre, débande une multitude de petits ressorts qui agissent avec une rapidité prodigieuse sur le boulet, & lui donnent un nombre infini de coups : ces coups sont autant de déterminations à se mouvoir, qui produisent la vîtesse & la force du boulet, car la force motrice d'un corps n'étant que sa détermination à se mouvoir; tout ce qui détermine un corps à se déplacer, augmente sa force.

Ces principes sur la nature du mouvement, & sur celle des êtres simples, expliquent non seulement la possibilité du mouvement, ils contiennent encore la raison métaphysique des loix de la communication des mouvemens; ils font voir clairement à la raison ce que le Calculateur, & le Physicien qui n'est que Physicien, ne font que mesurer & nombrer.

On conçoit aiſément, d'après ce que nous avons dit, que l'action du Soleil ſur une maſſe compoſée d'air, de feu, d'eau, de terre, &c. agiteroit tous les principes qui la compoſeroient, y cauſeroit de grands changemens, pourroit y former des vents, des tempêtes, des orages, y élever des montagnes, y creuſer des abîmes, allumer des volcans, ébranler ſes fondemens mêmes, & faire naître tous les phenomenes que l'on a obſervés ſur la terre.

Une cauſe qui pourroit donner aux élémens l'ordre & la diſpoſition qu'elle voudroit, pourroit produire des plantes & des animaux, & faire avec les êtres ſimples, un ciel & une terre ſemblable à la nôtre.

CHAPITRE III.

Il peut y avoir des eſprits eſſentiellement diſtingués des élémens des corps dont on vient de prouver la poſſibilité.

LEs êtres ſimples ſont des forces qui peuvent avoir des différences infinies,

par rapport à leur nature, & par rapport à leurs dégrés.

Il eſt poſſible qu'une force n'ait de tendance qu'à perſévérer dans ſon état & conſerver ſa ſituation & ſa maniere d'être : c'eſt ainſi, par exemple, qu'un reſſort qui n'eſt pas comprimé ne fait effort que pour reſter dans ſon état, & réſiſte à tout ce qui le frappe. Comme il ne tend qu'à conſerver ſon état, il n'eſt pas porté à avancer d'un côté plutôt que d'un autre, il eſt indifférent à ſe mouvoir à droite ou à gauche ; la force dont ce reſſort eſt l'image, pourroit donc à la force d'inertie joindre l'indifférence à ſe mouvoir d'un côté ou d'un autre ; il pourroit donc y avoir des êtres ſimples qui n'auroient que la force d'inertie ; & il ſeroit impoſſible qu'ils changeaſſent leur état ou leur diſpoſition, ſans le ſecours d'une cauſe étrangere : ces êtres ſimples auroient donc une eſſence abſolument différente de la cauſe ou de la force qui les déplaceroit.

Puiſque ces êtres ſimples n'ont pas plus de tendance vers un côté que vers un autre ; une force qui agiroit ſur eux, pourroit les réunir, & ils demeureroient encore néceſſairement unis,

juſqu'à ce qu'une cauſe étrangere vînt les déſunir, parceque la force qui les uniroit, ne pourroit en agiſſant ſur eux, leur donner le principe par lequel un être agit, réſiſte à ce qui agit ſur lui, & change lui-même ſon état: car les êtres ſimples qui n'ont que la force d'inertie, tendant eſſentiellement à perſévérer dans leur état, ſoit de mouvement, ſoit de repos, il eſt clair que la force qui agit ſur eux, ou qui les déplace, ne peut jamais changer leur eſſence ou leur nature.

Il n'eſt peut-être pas impoſſible qu'il y ait des forces qui contiennent un principe qui tende à leur faire changer de rapport & de ſituation; il peut donc y avoir des êtres ſimples doués d'une force motrice, eſſentiellement différente de la force d'inertie.

C'eſt une force qui me fait penſer, ou plutôt c'eſt une force qui penſe en moi, qui réunit mes ſenſations, qui les arrange, qui produit mes deſirs, mes répugnances & mes goûts, & qui les réunit dans un ſujet ſimple: un être ſimple peut donc penſer.

Le ſentiment de mon exiſtence eſt la premiere de mes penſées, & ce ſentiment eſt une réflexion qui ne me

fait pas seulement appercevoir ce qui agit sur moi, mais moi-même. L'être simple qui pense agit donc sur lui-même, il réunit, il compare les impressions qu'il reçoit; il est donc essentiellement distingué de l'être simple, qui n'a que la force d'inertie, qui ne tend qu'à le conserver dans son état, & qui résiste à tout changement. Il n'est pas moins différent de l'être simple, qui n'a que la force motrice qui transporte, puisqu'elle ne tend à agir que hors d'elle-même, & que la force de l'être qui pense, agit sur lui-même, réunit & considere les différentes impressions qu'il reçoit.

Nulle puissance ne peut donc élever au rang des esprits les élémens qui n'ont en partage qu'une force d'inertie ou une force motrice.

Mais les esprits ne pourroient-ils pas descendre à la condition des corps & former des masses de matiere ? non sans doute, car la force d'inertie, étant de l'essence de la matiere, les esprits qui ont une activité essentiellement différente de la force d'inertie qui se trouve dans la matiere, soit qu'elle soit en repos, soit qu'elle soit en mouvement, ne peuvent jamais

former de l'étendue matérielle ou des corps, pas plus que des goutes d'eau, dont chacune a un mouvement eſſentiel, peuvent en ſe réuniſſant, former une maſſe dure comme le marbre, dont les parties ſont fortement unies & en repos les unes auprès des autres.

On me dira peut être qu'on peut fixer l'activité des eſprits & en former de la matiere, comme on fixe le mouvement des parties de l'eau qui peut par ce moïen devenir un corps ſolide & dur.

C'eſt abuſer de l'exemple que j'ai apporté pour me faire entendre. L'eau n'a point en elle-même le principe de ſon mouvement; on peut en faire ſortir le fluide qui l'agite, & par conſéquent en former un corps ſolide & dur : mais il n'en eſt pas ainſi des eſprits, qui contenant eſſentiellement un principe d'activité, ne peuvent jamais en être dépouillés, ni par conſéquent être réduits à un état de ſimple inertie qui fait l'eſſence de la matiere.

L'eſprit ne pouvant jamais être dépouillé de ſon activité, il eſt clair qu'il a en lui-même le pouvoir de penſer, indépendamment des organes du

corps, & qu'il peut y avoir des eſprits purs, qui ne ſoient point unis à un corps, des intelligences pures, infiniment ſupérieures à l'homme, & qui, pour me ſervir des expreſſions de M. de Fontenelle; » ſi elles ont un pro-
» grès de connoiſſances, volent tan-
» dis que nous rampons; ſuppriment
» des milieux que nous ne parcourons
» qu'en nous traînant lentement &
» avec effort d'une vérité à une autre
» qui y touche (1).

Ainſi le ſentiment qui ne reconnoît que des êtres ſimples dans le monde, établit mieux qu'aucun autre, la diſtinction de l'ame & du corps: d'ailleurs, en ſuppoſant qu'il reſtât ſur cela, quelqu'obſcurité, je ferai voir que l'ame humaine eſt eſſentiellement différente des élémens des corps qui exiſtent, & qui compoſent notre monde viſible. J'établirai donc d'une maniere inconteſtable les fondemens de l'immortalité de l'ame, & du dogme d'un avenir qui ne la replonge pas dans le ſein de la matiere après la mort du corps.

(1) Fontenelle, Eloge de Newton.

CHAPITRE IV.

L'esprit peut s'unir à un corps, & devenir par cette union capable de tous les sentimens & de toutes les affections que nous éprouvons.

NOUS avons vû qu'un esprit connoîtroit toutes les impressions qu'on feroit sur un petit tourbillon dont il occuperoit le centre. Plaçons ce petit tourbillon même dans la tête d'un corps humain, & supposons que des différens points de la surface du tourbillon, il parte de petits filets extrêmement déliés qui se distribuent dans toute l'étendue du corps, & forment des organes différens.

Plaçons ce corps humain lui-même sur une terre éclairée par le Soleil, environnée d'une atmosphere, & composée d'une multitude infinie de corps différens : nous allons voir naître dans l'esprit uni à un corps humain toutes nos sensations, nos plaisirs, nos peines, nos goûts, nos passions.

ARTICLE I.

ARTICLE I.

Un eſprit uni à un corps humain auroit toutes les ſenſations que nous avons.

Si nous ſuppoſons que les fibres qui compoſent les organes du corps humain, ſoient formées par une infinité de petits reſſorts, il eſt bien clair que les impreſſions qu'elles recevront dans les différentes parties du corps humain, ſe communiqueront juſqu'à leur origne, & ſe porteront ſur la ſurface du tourbillon auquel elles ſe termineront : ainſi les objets qui agiroient ſur les extrêmités des fibres, iroient ſe peindre ſur le *ſenſorium* ou ſur la ſurface du petit tourbillon dont l'ame occuperoit le centre, & dont elle recevroit toutes les impreſſions : ainſi en ſuppoſant que les fibres des organes du corps humain fuſſent de petits canaux remplis d'une liqueur extrêmement déliée, un quarré qui preſſeroit l'extrêmité de ces fibres, pouſſeroit la liqueur qui les rempliroit vers le *ſenſorium*, & produiroit dans ſa ſurface un enfoncement : l'ame qui recevroit l'impreſſion produite dans le *ſenſorium* verroit donc cet

enfoncement, elle appercevroit un quarré.

En effet, un quarré que nous ſuppoſerions compoſé de quatre parties, & qui agiroit ſur les organes, produiroit en même tems dans l'ame quatre ſentimens qui ſeroient réunis, & qui auroient entre eux une certaine diſpoſition; & par conſéquent feroit naître dans l'ame l'idée ou la perception d'un quarré; car c'eſt ainſi que l'eſprit ſe forme l'idée d'un quarré, & en général celle de toutes les figures, même dans les principes des Immatérialiſtes.

Les raïons de lumiere qui éclairent la terre, ſont portés contre tous les corps, & réfléchis par leur ſurface : ces raïons porteroient ſur le corps humain l'image ou l'empreinte des corps qui les réfléchiroient.

Les fibres, qui communiquent au ſiege du ſentiment, ſont, dans toute l'étendue du corps humain, revêtues d'une peau trop forte pour être ébranlée par les raïons réfléchis; l'eſprit n'appercevroit donc point les images des corps que les raïons de lumiere iroient tracer ſur ſa main ou ſur ſa joue.

Si les fibres, qui communiquent au ſiege du ſentiment, étoient dans l'œil aſſez déliées pour être ébranlées par les raïons que les corps réfléchiſſent, il eſt clair que l'image des corps produiroit dans les fibres qui aboutiſſent à l'œil, un enfoncement qu'elles porteroient ſur le ſiege du ſentiment, & que l'ame appercevroit.

L'eſprit avec l'organe des yeux verroit donc les figures des corps, mais comme les raïons de lumiere ne peindroient les figures des corps que par une multitude de petits coups ou de petits mouvemens, la connoiſſance des figures que procureroient les raïons de lumiere en agiſſant ſur l'ame, ſeroit accompagnée d'un ſentiment qui n'auroit point été joint à la connoiſſance de la même figure, lorſqu'on l'auroit acquiſe par le moïen du tact: l'œil procureroit donc une ſenſation différente de celle du tact, & cette ſenſation eſt ce qu'on nomme ſenſation de lumiere.

Si les raïons de lumiere étoient compoſés de parties eſſentiellement différentes, ou que les objets qui les renvoient vers l'œil, leur imprimaſſent des vibrations différentes; il eſt cer-

tain que le ſentiment qui accompagneroit la vue d'une figure, pourroit être très différent, & produire dans la lumiere de grandes différences & toutes les couleurs : l'eſprit uni à un corps humain verroit des figures, des couleurs, & la nature lui offriroit un tableau.

L'atmoſphere qui enveloppe la terre eſt compoſé d'une infinité de petits reſſorts; les corps qui ſe heurtent dans l'air, communiquent aux parties de ce fluide un mouvement de vibration, qu'elles portent elles-mêmes contre tout ce qui les environne. Les parties de l'air ſont trop groſſieres pour traverſer l'œil & pour communiquer leurs vibrations au nerf optique, & trop légeres pour ébranler l'organe du toucher; mais elles trouveroient dans l'oreille des fibres auxquelles elles pourroient communiquer le mouvement qu'elles auroient reçu, les fibres communiqueroient elles-mêmes ces vibrations au ſiege du ſentiment; l'ame connoîtroit ces mouvemens, elle les ſentiroit, & ce ſentiment ſeroit une ſenſation de ſon, puiſque la ſenſation de ſon, à la prendre dans l'ame même, eſt une ſuite de ſentimens ou

d'impreſſions qui naiſſent, finiſſent, & ſe ſuccedent plus ou moins rapidement.

Nous ſuppoſons que tout eſt en mouvement ſur notre terre, & qu'il ſe détache de tous les corps des parties très fines qui ſe répandent autour des corps dont elles ſe ſéparent : ces parties répandues dans l'atmoſphere, & portées par un mouvement lent & preſque ſemblable à une ſimple preſſion, agiſſent contre tout ce qu'elles rencontrent, & font effort pour l'écarter : trop délicates pour ébranler les fibres qui ſe trouvent ſur la main ou dans la ſurface du corps, trop groſſieres pour pénétrer juſqu'à l'organe de la vûe, pouſſées trop foiblement contre le tympan pour l'ébranler ſenſiblement, elles ne ſeront apperçues, ni par l'œil, ni par le tact, ni par l'oreille : mais l'intérieur du nez étant tapiſſé de fibres, entre leſquelles elles peuvent s'inſinuer, elles les écarteront; les fibres preſſées & écartées communiqueront au ſiege du ſentiment l'impreſſion qu'elles auront reçue; cette impreſſion ne peindra diſtinctement ſur le ſiege du ſentiment, ni la figure de ces parties, ni leur

mouvement, elle n'y portera que l'effort qu'elles feront pour écarter les fibres, & le ſentiment de cet effort fera la ſenſation d'odeur.

Les fruits ſont pleins de ſels & de ſucs, qui écraſés & diſſous dans la bouche, gliſſent ſur les papilles nerveuveuſes, les irritent, y cauſent des vibrations qui ſe communiquent au ſiége du ſentiment & à l'ame même. Le ſentiment de cette impreſſion produit la ſenſation de ſaveur ou de goût. Un eſprit qui auroit le dégré d'activité qui fait l'eſſence de notre ame, & qui ſeroit uni à un corps humain, pourroit donc éprouver les cinq eſpeces de ſenſations que nous éprouvons; & il les rapporteroit avec raiſon à des corps, puiſqu'en effet elles lui repréſenteroient les différentes manieres dont ces corps agiſſent ſur les organes auxquels il eſt uni : l'ame par ſes ſenſations eſt en quelque ſorte appliquée ſur les corps.

ARTICLE II.

L'eſprit uni à un corps humain pourroit éprouver du plaiſir, de la douleur & tous nos paſſions.

La ſenſation eſt une affection de l'ame qui réunit une multitude de petits ſentimens ſemblables. Il y a donc dans chaque ſenſation pluſieurs affections ou pluſieurs impreſſions, & une attention, ou un effort de l'ame qui les réunit & les conſidere; c'eſt un fait que les Immatérialiſtes mêmes ne peuvent conteſter.

Si l'ame diſtingue ces ſentimens, la ſenſation eſt agréable, & elle eſt pénible, au contraire, ſi ces ſentimens ſont confus, & difficiles à diſtinguer : c'eſt ainſi qu'un bruit confus, un jour ſombre, déplaît à tout ce qui eſt ſenſible; l'agrément ou le déſagrément de la ſenſation dépend donc, ſi je peux parler ainſi, du ſuccès de l'effort que l'ame fait pour diſtinguer nettement les petits ſentimens que renferme la ſenſation dont elle eſt affectée.

Il n'eſt pas difficile, d'après ces obſervations, de concevoir comment les ſenſations produites par les impreſ-

ſions des corps, peuvent devenir agréagles ou déſagréables. Les corps ne produiſent des ſenſations qu'en agiſſant ſur le ſiége du ſentiment, & le ſiége du ſentiment n'a pas une étendue infinie : on conçoit donc que les corps peuvent faire ſur l'ame des impreſſions qui ſe confondent, & qu'il lui ſoit impoſſible ou très difficile de diſtinguer : l'ame feroit pour les connoître diſtinctement des efforts inutiles, & elle éprouveroit du déplaiſir : ſi ces impreſſions étoient au contraire faciles à diſtinguer, l'ame feroit effort & connoîtroit ſans ſe fatiguer, elle reſſentiroit du plaiſir : l'action des corps ſur nos organes, peut donc produire dans l'ame des ſenſations agréables ou déſagréables.

Puiſque le *ſenſorium*, ou le ſiége du ſentiment, ſeroit un amas de reſſorts, les impreſſions des corps y exciteroient des vibrations qui auroient leur origine dans le point où les corps étrangers agiroient ſur nos organes : les vibrations produites dans le ſiége du ſentiment, pourroient donc différer, par leurs dégrés, puiſque les corps étrangers peuvent agir plus ou moins fortement, par leurs eſpeces, puiſque

ces vibrations peuvent être plus ou moins fréquentes dans le même tems, & enfin par leurs places, ſelon que les organes ſeroient affectés dans différens endroits : ces différences des vibrations imprimées au ſiege du ſentiment, mettroient de grandes variétés dans les ſenſations de l'eſprit uni à un corps humain, & pourroient varier à l'infini les peines & les plaiſirs.

Si l'action qui a fait naître dans l'ame une ſenſation agréable, duroit long-tems, enſorte qu'elle n'offrît à l'eſprit rien de nouveau, l'ame alors feroit effort ſans s'éclairer, elle ſeroit fatiguée par une attention inutile, & c'eſt cette attention inutile & fatiguante qu'on nomme ennui.

Si l'on ſuppoſe que le corps humain ſoit compoſé de parties irritables & ſenſibles, & qu'elles ſoient baignées par une lymphe acre & mordicante, l'ame recevra alors de l'intérieur même de ſon corps, une multitude innombrable de petites impreſſions qu'elle ne pourra diſtinguer ; elle ſera dans un effort continuel, ſans pouvoir mettre d'ordre dans ſes perceptions ; elle ſera dans un état d'inquiétude & de mélancolie, toutes les fibres ſeroient

dans un état de tenſion & d'effort ſans que l'ame en connût la cauſe ; les objets qui agiroient alors ſur les organes, augmenteroient ſon embarras, & elle prendroit du dégout ou de l'averſion pour eux, elle les regarderoit comme la cauſe de ſon mal-aiſe, c'eſt ce qu'on appelle avoir de l'humeur.

On conçoit aiſément que les differens dégrés d'irritabilité & de ſenſibilité, produiroient toutes les eſpeces d'humeur, depuis la miſanthropie douce, juſqu'à la fureur. Les hommes d'humeur méritent donc plus d'indulgence, & ſont moins injuſtes qu'on ne penſe ordinairement, puiſque tout ce qui les environne, augmente la confuſion de leurs perceptions, & porte ſur eux des atteintes douloureuſes.

Si l'impreſſion d'un objet ſur les organes étoit violente, le ſiége du ſentiment éprouveroit de grandes ſecouſſes, il agiteroit l'ame extraordinairement ; l'ame violemment affectée réagiroit forrement, & ce ſeroit de ces efforts, que naîtroient les grands plaiſirs & les grandes douleurs, comme on eſt obligé de le reconnoître même dans les principes des Immatérialiſtes. On conçoit donc aiſément qu'un cer-

tain dégré d'émotion dans les organes, peut produire de grands plaiſirs, & que la diſſolution de ces mêmes organes doit produire de grandes douleurs.

Les organes du ſentiment ſont, dans le corps humain, remplis d'un fluide qui ſe diſſipe ; les fibres s'affaiſent alors, & ne portent à l'ame que des impreſſions foibles, languiſſantes & confuſes : cet état eſt préciſément ce que nous appellons le ſentiment de la faim.

Par un méchaniſme qu'il ſeroit inutile d'expliquer ici, l'ame détermineroit le corps à s'approcher des fruits propres à le nourrir : il mangeroit ſi rien de ce qui peut le nourrir ne s'offroit à lui, la lymphe deviendroit extrêmement mordicante, la confuſion augmenteroit dans les perceptions de l'ame, elle feroit des efforts violents pour réparer les forces de ſon corps ; ainſi la faim ſeroit la premiere paſſion de l'eſprit, uni à un corps humain, & elle a été le premier germe de guerre entre les animaux & entre les hommes mêmes.

Ce ne ſeroit pas préciſément pour manger, que l'ame porteroit le corps

vers les alimens qui pourroient le nourrir ; mais pour éviter le desordre & la confusion que le besoin de nourriture produiroit dans ses perceptions ; on conçoit donc que le besoin de manger étant satisfait, l'ame feroit effort pour connoître, pour varier ses perceptions, pour en acquérir de nouvelles.

Tout ce qui porteroit sur les organes des images distinctes, suffiroit à cette ame toute neuve ; c'est ainsi qu'un miroir ou un hochet sont pour le Sauvage & pour l'enfant, ce que sont pour nous les spectacles les plus magnifiques : ils examinent ces petits corps avec la même attention que nous donnons aux recherches les plus importantes : l'interêt est égal des deux côtés, & peut-être le plaisir.

Puisque le bonheur de l'esprit dépend de la variété & de la nouveauté de ses perceptions : l'homme a dû faire mille efforts pour augmenter ses connoissances, & le besoin de connoître a dû prendre dans les différens hommes, une infinité de formes différentes, faire naître tous les goûts, allumer toutes les passions, former les sociétés, les détruire, combiner toutes les idées dont l'esprit humain est

capable, comme la force motrice combine les élémens des corps, & produire parmi les hommes toutes les révolutions que la force physique produit sur la terre. Il me seroit aisé de justifier tous ces principes par l'histoire même; mais ce détail n'appartient pas à mon sujet, que je n'ai peut-être déja que trop perdu de vûe.

CHAPITRE V.

Les corps dont on vient de prouver la possibilité, existent.

ON ne peut nier l'existence de ce qui se passe dans notre esprit : le Pyrrhonisme le plus outré reconnoît la certitude des apparences : ce principe, qui m'est commun avec les Immatérialistes, prouve qu'il y a des corps.

Il nous semble, 1° qu'il y a hors de nous différens êtres étendus, figurés, que nous nommons des corps. 2° Qu'il y en a un que nous appellons notre corps, sur lequel les autres agissent, & qui nous découvre ce qui se passe hors de nous. 3° Enfin il nous paroît que l'action de certains corps sur le

nôtre, eſt accompagnée de ſentimens agréables ou deſagréables. Si toutes ces apparences étoient liées avec l'exiſtence des corps, il eſt certain qu'elle ſeroit auſſi inconteſtable que les apparences mêmes. Je vais faire voir, 1° qu'on ne peut rendre aucune raiſon de ces apparences, s'il n'y a point de corps; 2° que la nature de ces apparences, ſuppoſe néceſſairement qu'il y a des corps.

ARTICLE I.

Nos perceptions & nos ſentimens n'ont point de raiſon ſuffiſante s'il n'y a point de corps.

Il me ſemble qu'il y a hors de moi une multitude de corps, qui, par des mouvemens & par des repos ſucceſſifs, prennent mille formes, & produiſent un ſpectacle infiniment varié. Je ne ſerois point affecté différemment, ſi les corps exiſtoient tels que je les imagine: je vois donc dans l'exiſtence des corps, une cauſe ſuffiſante de mes perceptions, de mes ſentimens, de leur durée, ou de leur ſucceſſion, de leur reſſemblance, ou de leur variété: mais ſi je ſuppoſe que ces corps n'exiſtent

point, je ne vois plus de raiſon ſuffiſante de cette prodigieuſe viciſſitude de perceptions & de ſentimens que j'éprouve : car s'il n'y a point de corps, il faut que la raiſon de toutes mes perceptions, ſoit, ou dans un être diſtingué de moi, lequel être n'eſt point corporel, ou dans la nature même de mon ame, ce qui eſt impoſſible.

§ I.

Un être immatériel & diſtingué de nous, ne peut produire les perceptions que nous rapportons aux corps.

Il n'y a que deux manieres dont un être diſtingué de nous, puiſſe produire les perceptions que nous rapportons aux corps ; il faut qu'il offre à l'eſprit des êtres repréſentatifs des corps, ou qu'il produiſe dans l'eſprit même les perceptions que l'eſprit rapporte à des corps. Il ne ſemble pas qu'on puiſſe ſuppoſer hors de nous un être immatériel qui renferme des êtres repréſentatifs des corps ; on a vû que l'eſprit ne voïoit des corps, que parcequ'il comparoit entre elles différentes parties de l'étendue, & qu'il les appercevoit en même-tems ; l'idée du corps

n'eſt donc qu'une perception qui réunit pluſieurs perceptions particulieres, & qui en forme un tout ; l'idée n'eſt donc point un être repréſentatif diſtingué de l'eſprit qui apperçoit : nos idées ne peuvent donc exiſter hors de notre eſprit.

L'être immatériel, qu'on voudroit ſuppoſer pour expliquer nos perceptions ſans qu'il y eût des corps, ne peut donc contenir des êtres repréſentatifs en ce ſens qu'il contienne des images qui repréſentent les corps à-peu-près comme un miroir.

Il ne pourroit donc contenir les images repréſentatifs des corps, que parcequ'il contiendroit une étendue, dans laquelle l'eſprit pourroit voir tous les corps, comme on l'a expliqué en expoſant le ſentiment des Imatérialiſtes. Mais alors, 1° on ne voit pas ce qu'il y auroit à gagner pour les Fataliſtes : 2° on a vû que l'étendue eſt eſſentiellement compoſée, & qu'un être compoſé eſt impoſſible. Le P. Malebranche a ſenti combien cette ſuppoſition étoit contraire à la raiſon, & c'eſt pour cela qu'il a douté ſi Dieu avoit une étendue réelle, & qu'il a prétendu que nous voïons les corps dans l'éten-

due intelligible de la ſubſtance divine. Mais rien n'eſt moïns intelligible que cette explication : car qui peut concevoir ce que c'eſt qu'une étendue intelligible.

Le P. Malebranche eût évité cet embarras, s'il eût regardé l'étendue comme un phénomene, & non pas comme un être ; alors il eût vû que l'eſprit ne connoiſſoit des corps, que parce-qu'il apperçoit à la fois différens êtres, & que, par conſéquent, il ne falloit point admettre d'êtres repréſentatifs des corps ; que l'eſprit faiſoit lui-même leur image, en réuniſſant les parties de l'étendue ; il n'y a donc point d'être immatériel diſtingué de l'eſprit, qui puiſſe contenir des êtres repréſentatifs des corps.

Le P. Malebranche lui-même a été obligé d'abandonner en quelque ſorte ſes êtres repréſentatifs, que M. Arnaud a pleinement réfutés, & qu'il eſt inutile d'examiner plus long-tems : les Fataliſtes immatérialiſtes ne s'en accommoderoient pas mieux que moi : ainſi on ne peut dire qu'un être immatériel ou Dieu, nous faſſe connoître les corps par des images ſpirituelles, ou par des êtres repréſentatifs. J'ai

ajouté qu'un être immatériel & distingué de nous, ne peut produire dans notre esprit même les perceptions que nous rapportons aux corps.

Premierement, on ne voit, ni pourquoi cet être agiroit ainsi, ni comment les Fataliſtes immatérialiſtes pourroient adopter ce ſentiment.

Secondement, il paroît impoſſible que cet être, qu'on ſubſtitue aux corps, produiſe tout ſeul & immédiatement, toutes les perceptions que nous rapportons aux corps : comme toutes nos perceptions ſont des impreſſions faites ſur notre eſprit, & que nous avons perception de pluſieurs corps à la fois, il faudroit que l'être, qu'on ſubſtitue aux corps, fît en même-tems ſur notre eſprit pluſieurs impreſſions diſtinctes, abſolument ſemblables à celles que feroient ſur nous les corps s'ils exiſtoient, ce qui eſt contraire à la nature d'un être immatériel & ſans parties ; car, ou cet être agiroit ſur notre ame, ou il n'agiroit point ſur elle ; s'il n'agiſſoit point ſur notre ame, il ne nous feroit rien appercevoir, puiſque la perception eſt produite par une action quelconque ſur notre ame ; s'il agiſſoit ſur elle, pour produire

la perception des corps, il faudroit qu'il fît ſur notre ame des impreſſions très diſtinctes, très multipliées, très variées à la fois ; il ne pourroit, en agiſſant, faire ſur l'ame des impreſſions diſtinctes, multipliées & variées, ſans multiplier ſon action, ou ſans avoir pluſieurs parties qui agiſſent à la fois : dans le premier cas, l'être qui agiroit ſur l'ame, ſe multiplieroit en effet, & prendroit la place des corps ; dans le ſecond, il ſeroit étendu & corporel.

Mais nos ſenſations ne ſont-elles pas des modifications de notre ame, & Dieu ne peut-il pas y produire toutes les modifications dont elle eſt capable ?

A prendre le mot de modification dans ſa plus grande généralité, il ſignifie toute maniere d'être d'une choſe : & cette notion générale me paroît renfermer deux eſpeces particulieres de manieres d'être ; les unes n'ont rapport qu'à la choſe même, parcequ'elles ne ſont que des déterminations de ſa nature ; les autres ont rapport à des objets extérieurs, parcequ'elles ne ſont que la maniere dont cette choſe eſt avec les objets diſtingués d'elle. Je

m'explique : un triangle peut être équiangle, obtusangle, &c. il peut avoir des côtés de deux, de trois, de dix pieds de longueur, &c. voilà des manieres d'être ou des modifications du triangle qui n'ont rapport qu'à la nature du triangle, & qui dépendent uniquement de celui qui le fait exister, qui ne supposent que le triangle & l'être qui le produit : mais que ce triangle soit quatre fois plus grand qu'un autre, qu'il soit en mouvement, & que son mouvement soit plus ou moins rapide que celui d'un autre corps ; voilà des manieres d'être qui supposent des êtres différens du triangle : de même que ce triangle agisse sur un autre, ou qu'il reçoive du mouvement d'un autre corps : voilà certainement des manieres d'être qui supposent nécessairement des corps différens du triangle & qui ne peuvent être produits uniquement par celui qui fait exister le triangle.

Il en est ainsi de l'ame, l'Etre suprême qui la fait exister, peut lui donner toutes les manieres d'être qui conviennent à une substance pensante : il peut faire qu'elle existe avec plus ou moins d'activité, plus ou moins de

facilité de connoître ; ces manieres d'être ne ſuppoſent que la nature de l'ame & l'action de l'être qui la fait exiſter : mais que l'ame agiſſe ſur des objets extérieurs, ou qu'elle reçoive des impreſſions de pluſieurs objets à la fois ; voilà des manieres d'être de l'ame qui ſuppoſent néceſſairement des êtres diſtingués d'elle & de l'être qui la fait exiſter. Or nos ſenſations ſont des actions des objets extérieurs ſur notre ame, qui ſuppoſent par conſéquent l'exiſtence de ces objets, puiſqu'on a vû que l'être qui la fait exiſter, ne peut ſuppléer à l'action de ces objets. C'eſt au reſte s'arrêter trop long-tems à réfuter des difficultés que les Fataliſtes que je combats n'emploiront certainement pas en faveur de leur ſentiment & contre moi.

§ II.

L'ame ne contient point en elle-même la raiſon des perceptions que nous rapportons aux corps.

S'il n'y a point de corps qui ſoient l'objet de nos perceptions, & qu'un être immatériel & diſtingué de nous ne produiſe point les perceptions que

nous rapportons aux corps, il faut que les hommes ſoient, pour me ſervir des expreſſions de M. Leibnitz, autant d'automates ſpirituels qui réuniſſent différentes perceptions, & en qui elles ſe ſuccedent : ce ſentiment a, comme on l'a vû, pour principe la ſimplicité de l'ame.

De ce que l'ame eſt ſimple, on conclud que rien ne peut agir ſur elle, qu'elle ne peut agir ſur rien, que par conſéquent les perceptions & les ſentimens qu'elle éprouve, n'ont pour cauſe l'action d'aucun être étranger ; tous les ſentimens naiſſent dans l'ame, que de ſon propre fond.

On croit de plus trouver dans l'ame une activité capable de produire tous les ſentimens & toutes les perceptions qu'elle éprouve : M. Leibnitz fondoit l'activité de l'ame ſur ſa ſimplicité & ſur la ſucceſſion continuelle de ſes penſées ; il n'étoit pas poſſible, que rien ne pouvant agir ſur l'ame, elle éprouvât la ſucceſſion continuelle de penſées qu'elle éprouve, ſi elle n'eût pas renfermé en elle-même une force capable de les produire : cette force étoit un effort continuel qui devoit varier les perceptions à l'infini, &

qui ſuffiſoit, par conſéquent, pour rendre raiſon de toutes les perceptions de l'ame (1).

J'ai déja réfuté le ſentiment qui ſuppoſe qu'un être ſimple ne peut agir ſur un autre être ſimple : voïons ſi l'activité de l'ame peut produire les perceptions que nous éprouvons.

L'activité de l'ame ne pourroit produire les perceptions, que comme la force motrice produit les mouvemens; les perceptions ſeroient eſſentiellement liées les unes aux autres, chaque perception ſeroit une ſuite néceſſaire de la perception précédente, ce qui eſt abſolument contraire à l'expérience. Un homme qui a beaucoup de faim & qui mange, éprouve une perception qui n'eſt certainement point liée avec la ſenſation ou la perception d'un coup d'épée qu'il reçoit; car la force qui produiſoit la perception agréable du manger, tendoit par ſa nature, à produire des perceptions liées avec la perception du manger, & non pas avec la perception douloureuſe d'un coup d'épée. M. Leibnitz, à qui M. Bayle avoit oppoſé des difficultés à-

(1) Princip. Phil. autore G. G. Leibnitz. theorem. 25.

peu-près ſemblables (1), n'y répondit qu'en ſuppoſant que Dieu en formant l'ame, lui avoit imprimé une force propre à repréſenter les mouvemens des corps, & que c'étoit en vertu de cette premiere impreſſion, que les penſées ſe ſuccédoient dans l'ame comme nous les voïons ſe ſucceder (2).

Mais les Fataliſtes que je combats ne peuvent faire cette réponſe, eux qui prétendent qu'il n'y a qu'une ſubſtance, dont tous les êtres ne ſont que des modifications : il faut néceſſairement qu'ils ſuppoſent que nos perceptions naiſſent eſſentiellement de la force ou de l'activité de l'ame ; il faut donc qu'ils trouvent dans la force qui a produit la perception agréable du manger, la raiſon de la perception de la douleur d'un coup d'épée ; en ſorte que ces deux ſentimens ſoient liés l'un à l'autre, & c'eſt ce qu'ils ne pourront jamais expliquer ni concevoir.

Mais n'eſt-il pas poſſible que l'ame parcoure ſi rapidement les nuances qui ſéparent le plaiſir de la douleur, qu'elle n'apperçoive point ce paſſage, & qu'elle prenne pour un changement

(1) Bayle, art. Rorarius.
(2) Hiſt. des ouvrages des Savans., Juillet 1698.

d'action

d'action ce qui n'eſt que la même action continuée ? Le plaiſir & la douleur qui paroiſſent deux ſentimens ſi oppoſés, ne different que du plus au moins, même dans le ſentiment qui rapporte nos ſenſations à des corps : une lumiere douce réjouit, une lumiere trop éclatante bleſſe ; un ton moderé flatte l'oreille, un ton trop aigu la déchire, cependant toutes ces impreſſions ne different que du plus au moins.

Il eſt certain que l'ame peut parcourir ſi rapidement les nuances qui ſéparent le plaiſir de la douleur, qu'elle n'en conſerve point le ſouvenir ; il paroît encore certain que la même action augmentée ou diminuée peut faire reſſentir à l'ame du plaiſir ou de la douleur ; on le conçoit aiſément dans le ſentiment qui la ſuppoſe unie à des organes par le moïen deſquels elle connoît, parceque le même mouvement devenu plus ou moins fort, peut changer la diſpoſition des organes, & les rendre plus ou moins propres à faire naître dans l'ame des perceptions, & par conſéquent à lui procurer du plaiſir, ou à lui cauſer de la douleur, mais on ne conçoit plus

la poſſibilité de ce changement, ſi l'on ſuppoſe que l'ame n'eſt point unie à des organes; parcequ'on ne voit pas pourquoi dans ce ſentiment la même action augmentée ou diminuée feroit paſſer l'ame du plaiſir à la douleur : ces deux ſentimens ſont d'une nature abſolument oppoſée, & il n'y a aucune raiſon ſuffiſante pourquoi une même action produit des ſentimens oppoſés & d'une nature abſolument différente. Si nos perceptions & nos ſentimens ſont l'effet de l'action intérieure de l'ame, une certaine action de l'ame a un rapport eſſentiel à un certain ordre de ſentimens, & par conſéquent il n'en peut jamais produire d'une eſpece différente : ainſi ſi l'action a produit une certaine perception agréable, il eſt impoſſible que cette action augmentée en produiſe d'une autre eſpece.

L'état de l'ame change abſolument lorſqu'elle paſſe du plaiſir à la douleur; or, il repugne que l'activité eſſentielle de l'ame puiſſe produire des états ſi oppoſés, parceque l'activité ne peut produire ces états ſi oppoſés qu'en changeant ſa maniere d'être : or, il eſt impoſſible qu'un être eſſentiellement

déterminé à une action change ſa maniere d'agir, comme il eſt impoſſible qu'un corps pouſſé en ligne droite ſe détourne lui-même, & change la premiere détermination qu'il a reçue. Il eſt donc impoſſible que la ſucceſſion & la variété de nos perceptions & de nos ſentimens naiſſent du fond de l'ame même, ou d'une force qui lui ſoit eſſentielle.

ARTICLE II.

Les perceptions que nous rapportons aux corps, ſuppoſent l'exiſtence des corps.

J'appelle perception toute connoiſſance : ſentir, c'eſt appercevoir ; c'eſt conoître : il n'y a point de connoiſſance ſans objet ; ne connoître rien, c'eſt ne point connoître. C'eſt ſur ces idées évidentes qu'eſt fondé le grand principe qui porte que *tout ce qu'on voit clairement eſt vrai*, & ſi l'on pouvoit appercevoir ce qui n'eſt pas, non-ſeulement le principe de M. Deſcartes, mais encore le fameux principe de contradiction qui porte qu'*une choſe ne peut pas être & n'être pas en même tems*, ſeroient faux ou incertains ; nous n'aurions plus aucun moïen de con-

noître la vérité. La nature ou l'eſſence de la perception, eſt donc d'être jointe inſéparablement avec ſon objet.

Il ne faut point diſtinguer l'apparence de la perception, de ſa réalité : quiconque croit avoir une perception, l'a réellement & en effet, parceque quiconque croit avoir une perception, ſent qu'il apperçoit ; & ſentir qu'on apperçoit, qu'eſt-ce autre choſe qu'appercevoir. Révoquer ces principes en doute, c'eſt ôter même aux apparences la certitude que les Sceptiques ne leur refuſent pas.

Il ne faut pas confondre le ſentiment de la perception avec ſon objet ; une intelligence n'apperçoit point ſans ſentir qu'elle apperçoit, ou ſans en avoir conſcience ; mais cette affection n'eſt pas l'objet de la perception, c'eſt le ſentiment de notre exiſtence avec telle ou telle perception. Rapprochons ces principes, & appliquons-les à l'exiſtence des corps.

Tout ce que nous croïons appercevoir, nous l'appercevons en effet ; nous croïons voir, ou appercevoir des corps ; nous ſentons notre propre corps & l'action ſucceſſive d'une infinité d'autres ſur lui ; il faut donc qu'il y ait

des corps hors de notre eſprit, autrement nous appercevrions ce qui n'eſt pas; erreur, qui ſi elle étoit poſſible, porteroit l'incertitude juſqu'à notre propre exiſtence.

S'il n'y avoit point de corps le monde ne ſeroit qu'une vaſte ſcène d'illuſions, & l'eſprit au lieu de voir des corps & de les ſentir, n'auroit qu'une multitude de ſenſations conſtantes ou ſucceſſives : il ne verroit point de corps.

L'eſprit ne peut voir dans ſes ſenſations & par ſes ſenſations, que ce qu'elles repréſentent, ou ſi l'on veut, ce qu'elles ſont : & les ſenſations ne repréſentent qu'elles-mêmes dans le ſentiment des Immatérialiſtes; elles ne ſont que des ſentimens agréables ou déſagréables de l'ame, qui font connoître ſon état, & qui ne repréſentent rien autre choſe; l'eſprit avec des ſenſations ſeules ſeroit donc agité de ſentimens, tantôt agréables, tantôt douloureux; mais il ne connoîtroit rien de plus s'il n'appercevoit que ces ſentimens.

S'il n'y avoit dans l'eſprit que des ſetimens purement intérieurs, lorſque nous croïons toucher un diamant bru-

te, comment imaginerions-nous un corps dont la ſurface eſt inégale plutôt que polie ? A ne conſulter que la ſenſation, rien ne nous conduiroit à cette inégalité de ſurface, & aux petites aſpérités dont elle eſt ſemée : cependant nous les voïons ces aſpérités, nous les connoiſſons : les ſenſations ſont donc inſuffiſantes pour produire ce que nous connoiſſons : elles ont un rapport eſſentiel à quelque choſe de diſtingué de notre eſprit, dont elles ſuppoſent l'exiſtence & qu'elles repréſentent.

On ſe trompe lorſqu'on prétend que l'ame, éprouvant des ſentimens qu'elle ne pouvoit ou ſe procurer, ou rejetter, & ne les voïant pas ſortir de la néceſſité de ſon être, avoit formé un phantôme ſemblable à ces ſentimens, & qu'elle les rapportoit à cette cauſe imaginaire ; chacun de ces ſentimens repréſente quelque choſe, ou il ne repréſente rien de diſtingué de l'eſprit ; s'il repréſente quelque choſe diſtingué de l'eſprit, cette choſe exiſte, puiſque tout ce que l'eſprit voit, eſt : ſi chacun de ces ſentimens ne repréſente rien qui ſoit diſtingué d'eux-mêmes, l'ame, en réfléchiſſant ſur

elle-même, ne connoîtroit que ſes propres ſentimens, & ne pourroit ſuppoſer rien hors d'elle; car toutes les fois que l'eſprit remonte d'un effet à ſa cauſe, il imagine toujours & néceſſairement une cauſe analogue à ce qu'il connoît, & il n'auroit pu concevoir des êtres diſtingués de lui, ſi ces ſentimens n'euſſent pas repréſenté des objets diſtingués de lui, parceque l'ame qui ne peut voir que ce qui eſt, ne peut voir des corps dans des ſentimens qui n'en ſuppoſent point; l'immatérialiſme eſt donc abſurde, & il y a des corps.

SECTION II.

L'exiſtence des corps ſuppoſe qu'il y a beaucoup de ſubſtances dans le monde.

LES corps ſont compoſés de parties unies, diſtinguées & diviſibles. La diviſion ne fait que les écarter; ſi elles avoient eu beſoin l'une de l'autre pour exiſter, rien n'auroit pu les deſunir, elles étoient donc même avant la diviſion des vraies ſubſtances.

Les Philoſophes que nous combattons, prétendent au contraire, que l'étendue eſt un attribut de l'être néceſſaire, dont les corps ſont des modifications. Ils n'ont point, ſi on les en croit, d'autres principes à cet égard, que les Philoſophes & les Théologiens, qui croient que l'immenſité divine, eſt une étendue infinie.

Faiſons voir que l'être néceſſaire ne peut avoir pour attribut une étendue infinie, & qu'on ne pourroit y former tous les corps que nous connoiſſons.

CHAPITRE I.

L'être néceſſaire ne peut avoir pour attribut une étendue infinie.

LORSQUE les hommes, en réfléchiſſant ſur les phénomenes de la nature, ont reconnu des cauſes ſupérieures, ils en ont fait des Dieux qu'ils ne concevoient que comme des hommes plus puiſſants, ils leur ont attribué les avantages qu'ils déſiroient, & les qualités qu'ils eſtimoient.

Elevés à l'idée d'un être éternel, né-

ceſſaire, infini, ils n'ont pas toujours mis entre eux & l'être ſuprême une diſtance aſſez grande, & ont ſouvent obéi, ſans s'en appercevoir, au penchant qui nous porte naturellement à humaniſer la divinité.

On ne s'eſt pas plutôt aſſuré de l'exiſtence d'un être ſouverainement parfait; qu'on a placé ſur cette idée comme ſur une baſe commune, tout ce qu'on regardoit comme une perfection, & voilà la ſource de toutes les contradictions dans leſquelles les hommes ſont tombés ſur les attributs moraux & métaphyſiques de la divinité; parcequ'ils ont toujours pris dans leur propre cœur, dans leurs idées particulieres, ou dans les préjugés généraux, l'idée de la perfection. On n'a pas même été fort difficile ſur l'aſſociation de ces perfections: de ce qu'une qualité étoit regardée comme une perfection, on l'attribuoit à l'être ſouverainement parfait, ſans examiner ſi elle étoit compatible avec ſa nature, ou avec ſes attributs eſſentiels & primitifs: c'eſt ainſi que les Antropomorphites reconnoiſſent un être ſouverainement parfait, & croïoient cependant qu'il avoit des bras, des

mains, des yeux, & un corps organiſé.

Le ſentiment qui donne à Dieu pour attribut, une étendue infinie, n'a pas une origine différente : les premieres impreſſions des ſens nous repréſentent l'étendue comme une réalité, & l'on n'a pas douté qu'elle ne fût un attribut de l'être néceſſaire, & ſouverainement parfait, on a ſeulement retranché, de l'idée que nos ſens nous donnoient de l'étendue, tout ce qui a paru contraire à l'infinité & à l'immutabilité de la divinité : on a, pour ainſi dire, aggrandi l'idée de l'étendue corporelle que les ſens nous donnoient ; on l'a dépouillée de ſa diviſibilité, & même de ſa ſolidité, afin de pouvoir y placer les corps que l'être ſuprême avoit créés ; avec tous ces correctifs, on a cru pouvoir faire de l'étendue, un attribut eſſentiel de la divinité.

Pour ſentir la fauſſeté de ce ſentiment, il ſuffit de ſe rappeller, 1° que l'étendue n'eſt point une réalité, mais un phénomene ou une apparence qui naît dans l'eſprit, parcequ'il apperçoit en même-tems pluſieurs êtres ſimples (1) ; 2° que quand l'étendue ſe-

(1) Cy-deſſus p. 373. § 3.

roit une réalité, on ne pourroit en faire un attribut de l'être néceſſaire, parceque, étant eſſentiellement compoſée de parties unies, elle ne peut être la propriété d'une ſubſtance ſimple, telle que l'être néceſſaire, puiſqu'il ne peut y avoir de ſubſtance compoſée, comme je l'ai fait voir (1); 3° parceque l'étendue dont on fait un attribut de l'être ſuprême, ſeroit infinie, ce qui eſt impoſſible; car l'étendue étant eſſentiellement compoſée de parties, & n'exiſtant que par elles, une étendue infinie contiendroit un nombre de parties actuellement infini, ce qui eſt abſurde; 4° enfin parceque nous n'avons aucune idée d'une étendue infinie (2).

CHAPITRE II.

Quand il ſeroit vrai que l'étendue eſt un attribut de l'être néceſſaire, on ne pourroit en former le monde viſible & les corps qu'il renferme.

LEs Philoſophes qui ne ſuppoſent qu'une ſubſtance dans le monde, &

(1) Ibid. p. 368.
(2) Ibid. p. 305.

qui penſent qu'elle a pour attributs l'étendue & la penſée, croient qu'on peut trouver dans ſon étendue la matiere de tous les corps, ou en ſuppoſant que cette étendue eſt ſolide, & qu'il y a dans l'être néceſſaire une force motrice qui l'agite, & lui fait prendre toutes les formes ſous leſquelles les corps nous l'offrent, ou en admettant dans l'être néceſſaire une étendue ſpirituelle, immobile, que l'eſprit contemple, & dans laquelle il apperçoit tous les corps, comme on l'a expliqué (1): voïons ſi l'on peut avec ces principes rendre raiſon des phénomenes que nous offre le monde viſible.

L'étendue ſe forme par l'union de parties diſtinctes : ſi ces parties n'étoient pas unies, elles feroient nombre, ou pour me ſervir des termes de l'école, une quantité diſcrette, & non pas une grandeur continue. Si elles n'étoient pas diſtinctes, elles ſe confondroient, & ne feroient pas pluſieurs parties, ni conſéquemment de l'étendue.

Une ſubſtance eſſentiellement éten-

(1) Ci-deſſus p. 90.

due contient donc des parties eſſentiellement unies, qu'on ne peut ſéparer ; car chaque partie étant placée auprès de la partie qui la touche par l'eſſence même de la ſubſtance, on ne peut ſuppoſer ces deux parties defunies, ou ſéparées ſans changer ſon eſſence, & par conſéquent ſans l'anéantir.

Les parties de l'immenſité ſont donc inſéparablement unies, & l'on ne peut y ſuppoſer aucun déplacement, aucune diviſion. Nulle force motrice ne peut produire dans l'étendue de l'être néceſſaire, les mouvemens & les diviſions qui forment les corps, les arrangent & les détruiſent.

Les Philoſophes qui reconnoiſſent que l'étendue de l'être néceſſaire eſt immobile, n'expliquent pas plus heureuſement les phénomenes du monde viſible.

L'étendue de l'être néceſſaire aïant des parties eſſentiellement immobiles les unes auprès des autres, elles ne peuvent ni agir ſur l'eſprit, ni recevoir de lui aucune impreſſion qui change leur diſpoſition. Les parties de cette étendue, ne peuvent en

effet former des touts ou des corps différens. L'eſprit ne pourroit donc voir les corps dans l'immenſité, qu'en conſiderant ſucceſſivement les différentes parties qui la compoſent : il faudroit alors qu'il les parcourût & qu'il les traversât, ce qui paroît impoſſible.

En effet, puiſque cet eſprit connoîtroit les parties de l'étendue en agiſſant ſur elles, il faudroit qu'elles réſiſtaſſent à ſon action, parceque ſans cette réſiſtance, l'eſprit ne verroit pas plutôt une partie qu'une autre ; mais comme chaque partie ſeroit eſſentiellement attachée à la partie qui la touche, elle oppoſeroit à l'action de l'eſprit une réſiſtance invincible ; il ne pourroit donc voir ſucceſſivement les différentes parties de l'étendue de l'être néceſſaire, l'eſprit placé dans l'immenſité ne pourroit pas plus voir, dans l'étendue qui l'environneroit, le monde que nous voïons, que le Dail enfoncé dans le centre d'un rocher, peut voir dans les parties qui le touchent, un ſoleil, une terre, des animaux.

Mais ſuppoſons pour un moment que l'eſprit puiſſe parcourir librement

l'étendue de l'être néceſſaire. Comment pourroit-il voir dans des parties qui ne réſiſteroient point, des corps ſolides, impénétrables, qui ſe déplacent, & qui agiſſent avec des forces inégales?

On prétend, il eſt vrai, que l'eſprit aïant plus ou moins de difficulté à appercevoir les parties de l'étendue, on à ceſſer de les appercevoir, tranſporteroit la cauſe de cette difficulté dans l'étendue même, & croiroit qu'elle lui réſiſteroit : mais ſi la ſenſation de la dureté ou de la ſolidité naiſſoit de la difficulté avec laquelle l'eſprit apperçoit les parties de l'étendue, ou ceſſe de les appercevoir; nous éprouverions le ſentiment de la dureté ou de la ſolidité toutes les fois que nous avons de la peine à nous rappeller un fait, ou à bannir de notre eſprit les images importunes & chagrinantes qui nous aſſiegent, ce qui eſt contraire à l'expérience.

Nous découvririons bien d'autres abſurdités dans les détails de ce ſentiment. Ainſi, par exemple, s'il eſt vrai que mon eſprit forme dans l'immenſité tous les corps que j'apperçois, lorſque je tiens entre mes mains un

bloc de marbre, il faut que mon esprit enveloppe, pour ainsi dire, les parties qui le composent; si dans le même tems, je suis placé sur le Dôme des Invalides, & que je jette les yeux sur Paris, sur le Cours, sur le Mont-Valerien, il faut que mon esprit, dans le même tems qu'il embrasse, pour ainsi dire, les parties qui composent le globe, se porte dans toutes les distances où ma vûe s'étend, & qu'il y forme tous les objets que j'apperçois, l'esprit pense-t-il se prêter à de telles idées?

Ainsi, en supposant que l'être nécessaire ait pour attribut une étendue infinie, elle ne pourroit offrir à l'esprit les phénomenes du monde visible; il faudroit encore supposer des étendues mobiles, divisibles, solides & essentiellement différentes de l'étendue de l'être nécessaire, comme on le suppose dans le sentiment des Théistes qui croient que l'immensité divine est une étendue infinie.

LIVRE SECOND.

On ne peut réunir dans une ſeule ſubſtance la penſée & les corps.

ON a prouvé qu'il y a des corps ; il eſt certain qu'il y a de la penſée, nos idées, nos ſenſations, nos deſirs ſont des penſées ; le Fataliſme qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance dans le monde eſt donc abſurde, & il faut reconnoître qu'il y a pluſieurs ſubſtances dans le monde, ſi la penſée & les corps ne peuvent exiſter dans le même ſujet.

On a long-tems regardé l'être penſant comme un eſprit aérien & comme une matiere plus déliée, plus ſubtile que celle des corps ſenſibles. Les premiers Philoſophes, occupés de leurs ſyſtêmes ſur l'origine du monde & des êtres qu'il renferme, refléchirent peu ſur la nature de l'ame, & la regarderent comme un phénomene obſ-

cur, mais ſoumis aux mêmes loix qui produiſent tout dans le monde.

A meſure que l'eſprit humain s'éclaira, l'étude de l'ame devint plus intéreſſante, on tâcha de découvrir ſa nature en la ſuivant dans ſes opérations. En partant de ce principe, les uns la regarderent comme le principe de la vie ou du mouvement, & la confondirent avec la force motrice univerſelle; les autres n'enviſageant l'ame que comme le principe du ſentiment, jugerent qu'elle étoit un corps ſubtil répandu dans tous les organes.

Les Philoſophes qui refléchirent plus ſérieuſement ſur les opérations de l'ame, apperçurent qu'elle ne ſentoit pas ſeulement les impreſſions qui ſe faiſoient ſur les organes du corps, mais encore qu'elle les comparoit, qu'elle les réuniſſoit, & ils jugerent que le principe du ſentiment n'étoit point répandu dans tout le corps, mais qu'il réſidoit dans un être particulier auquel les organes portoient les impreſſions qu'ils recevoient; c'eſt ainſi que Démocrite penſa que la faculté de connoître & de ſentir réſidoit dans un atome. Il paroît même par différens endroits de Platon, qu'on

avoit apperçu que l'eſprit, ou ce qui penſe étoit incorporel, & Xenocrate ſon Diſciple, avoit enſeigné la ſpiritualité & l'immatérialité de l'ame.

Aucune de ces opinions ne ſatisfit Ariſtote : nous penſons, nous prévoïons, nous jugeons, nous inventons; aucune de ces opérations, ne peut, dit ce Philoſophe, convenir aux élémens des corps, ou être l'effet de leur union, elles appartiennent à un ſujet indiviſible (1), & ce ſujet indiviſible, eſt une ſubſtance ſimple & active (2).

Le Matérialiſme n'a donc pas une origine auſſi reſpectable que voudroit

(1) Ariſt. de anima. l. c. 5.

(2) Ariſt. de anima, l. 2. c. 5. Ariſtote déſigne cette ſubſtance par le mot *Entelechie*. Ce mot a beaucoup exercé la patience & la ſagacité des Grammairiens; on a écrit des traités entiers ſur le mot *Entelecheia*, dont l'explication étoit regardée comme une découverte ſi importante, que l'on conte qu'Hermoleus Barbarus, après l'avoir rendu par le mot *Perfecti habia*, pour donner plus de poids à ſon interprétation, faiſoit entendre qu'il la tenoit du Diable, qu'il avoit conſulté ſur le vrai ſens de l'Entelechie d'Ariſtote. Bayle, Dictionnaire, art. Barbarus. Quant au vrai ſens du mot entelechie, il paroît que Ciceron ne l'a pas entendu M Leibnitz explique le mot d'entelechie, par ceux de force primitive, & c'eſt évidemment le ſens d'Ariſtote Voïez act. Erudit an. 1694 *G G L. de primæ Philoſophiæ emendatione.* Journal des Savans, Juillet 1695. *Nouveau ſyſtême ſur la nature des ſubſtances.*

le faire croire un Sçavant de nos jours (1), puiſqu'il eſt né dans l'enfance de la raiſon & de la Philoſophie, & que les premiers pas des Philoſophes qui ont tenté d'approfondir la nature de l'eſprit, les ont conduit à l'Immatérialité.

Enfin, à meſure que la raiſon s'eſt éclairée, & que l'empire des ſens eſt devenu moins tyrannique, les Philoſophes ont vû que les eſprits étoient eſſentiellement différens de la matiere, & l'on a reconnu qu'il y a des ſubſtances immatérielles, inétendues & ſpirituelles, & des ſubſtances étendues & matérielles.

Deſcartes avoit marqué mieux que perſonne les caracteres de ces deux eſpeces d'êtres, & fixé en quelque ſorte ſur ce point les idées des Philoſophes; ſi l'on excepte Hobbes & ſes Diſciples qui ſans trop comprendre comment cela ſe faiſoit, croïoient que la matiere penſoit, & peut-être Gaſſendi qui peut avoir accordé quelqu'étendue à l'ame.

(1) Reflexions ſur la ſpiritualité & l'immortalité de l'ame, imprimées à la ſuite du traité de l'origine du monde, & de ſon antiquité.

M. Loke par haine contre le Carteſianiſme, par amour pour la vérité, ou pour corriger la préſomption de l'eſprit humain, » prétendit que nous » ne ſerions peut-être jamais capables » de connoître ſi un être matériel » penſe ou non ; par la raiſon qu'il » nous eſt impoſſible de découvrir par » la contemplation de nos propres » idées, ſans la révélation, ſi Dieu » n'a point donné à quelques amas de » matiere, diſpoſés comme il le trouve à propos, la puiſſance d'appercevoir & de penſer, ou s'il n'a pas » uni & joint à la matiere ainſi diſpoſée, une ſubſtance immatérielle qui » penſe ; car par rapport à nos notions, il ne nous eſt pas plus mal » aiſé de concevoir que Dieu peut, » s'il lui plaît, ajouter à notre idée » de la matiere, la faculté de penſer, » que de comprendre qu'il y joigne » une autre ſubſtance, avec la faculté » de penſer ; puiſque nous ignorons » en quoi conſiſte la penſée, & à » quelle eſpece de ſubſtance, cet être » tout puiſſant, a trouvé à propos » d'accorder cette puiſſance, qui ne » ſauroit être dans aucun être créé,

» qu'en vertu du bon plaiſir, & de la
» bonté du Créateur (1).

Le Docteur Stillingfleet crut voir le Matérialiſme dans la circonſpection de Locke, & il la combattit; mais il n'attaqua qu'en Savant, un Logicien exact, & un raiſonneur ſubtil : il n'oppoſa à M. Locke, que les raiſons ordinaires, l'impoſſibilité de concevoir une matiere penſante.

M. Locke répondit qu'il changeoit l'état de la queſtion, ou plutôt qu'il ne l'avoit pas entendu, & que l'impoſſibilité de concevoir une matiere penſante, n'étoit point une preuve de l'impoſſibilité d'une matiere penſante; puiſque nous ne concevons pas mieux comment nous penſons, quoiqu'il ſoit certain que nous penſons.

Il falloit, ſelon M. Locke, pour décider cette queſtion, montrer qu'il y a de la contradiction à ſuppoſer que la matiere penſe, & on ne le pouvoit faire : ſuppoſons, diſoit-il, que Dieu crée une ſubſtance étendue & ſolide, Dieu eſt-il obligé de lui donner, outre l'être, la puiſſance d'agir ? c'eſt ce que perſonne n'oſera dire : Dieu peut donc

(1) Locke, Eſſai ſur l'entendement humain. l. 4. ch. 3. § 6.

la laiſſer dans une parfaite inactivité ; ce ſera pourtant une ſubſtance : de même, que Dieu crée ou faſſe exiſter de nouveau une ſubſtance immatérielle, ſans doute, elle ne perdra pas ſon être, quoique Dieu ne lui donne que cette ſimple exiſtence, ſans lui communiquer aucune activité ; je demande à préſent, continue M. Locke, quelle puiſſance Dieu peut-il donner à l'une de ces deux ſubſtances, qu'il ne puiſſe donner à l'autre ? Dans cet état d'inactivité, il eſt viſible qu'aucune d'elle ne penſe : car penſer étant une action, l'on ne peut nier que Dieu ne puiſſe l'ôter à toute ſubſtance créée, ſans annihiler la ſubſtance ; & ſi cela eſt ainſi, il peut auſſi créer, ou faire exiſter une telle ſubſtance, ſans lui donner aucune action. Par la même raiſon, il eſt viſible qu'aucune de ces deux ſubſtances ne peut ſe mouvoir d'elle-même ; je demande à préſent pourquoi Dieu pourroit-il donner à l'une de ces ſubſtances, qui ſont également dans un état de parfaite inactivité, la même puiſſance qu'on ſuppoſe qu'il peut donner à une ſubſtance non ſolide, mais qu'on nie qu'il puiſſe donner à une ſubſtance ſolide,

Chaque ſubſtance peut être dans un état d'inactivité ; & il eſt auſſi difficile de comprendre la puiſſance de ſe mouvoir, communiquée à un être immatériel, qu'à un être matériel, & par conſéquent, on n'a aucune raiſon de nier que Dieu ſoit capable de donner, s'il veut la puiſſance de ſe mouvoir à une ſubſtance matérielle, auſſi-bien qu'à une ſubſtance immatérielle ; puiſque nulle de ces deux ſubſtances ne peut l'avoir par elle-même, & que nous ne pouvons concevoir comment cette puiſſance peut être en l'une ou en l'autre. Que Dieu ne puiſſe faire qu'une ſubſtance ſoit ſolide & non ſolide en même-tems, cela eſt vrai ; mais qu'une ſubſtance ne puiſſe avoir des qualités des perfections & des puiſſances qui n'ont aucune liaiſon naturelle, ou viſiblement néceſſaire avec la ſolidité & l'étendue, c'eſt témérité à nous, qui ne ſommes que d'hier, de l'aſſurer poſitivement.

Le Docteur Stillingfleet prétendit, que ce ſentiment diminuoit beaucoup l'évidence de l'immortalité de l'ame.

M. Locke répliqua, que les promeſſes de Dieu, par rapport à l'immortalité de l'ame, étoient un fondement

ment ſuffiſant de notre croiance à cet égard, & que c'étoit attaquer directement la fidélité des promeſſes de Dieu, de faire dépendre de l'immatérialité de l'ame, la certitude de ſon immortalité. La mort du Docteur Stillingfleet termina cette diſpute (1).

M. Locke ne regardoit point la penſée comme un attribut, ou comme une propriété eſſentielle de la matiere; mais comme une qualité qu'elle ne pouvoit recevoir que de Dieu, puiſqu'elle ne l'avoit point par ſa nature. Dieu, ſelon M. Locke, eſt un être immatériel, & perſonne n'a mieux prouvé, que lui, la ſpiritualité de l'être ſuprême; ce Philoſophe d'ailleurs a déclaré, qu'il ne prétendoit point affoiblir les dogmes de la Religion & de la morale; ainſi c'eſt une injuſtice de compter M. Locke parmi les Matérialiſtes, ou les Fataliſtes: il ſeroit encore, ſelon moi, ridicule de compoſer des volumes, pour prouver que les principes de M. Locke ſur la néceſſité d'admettre un être ſpirituel, ſont oppoſés à ſon doute ſur la poſſi-

(1) Bibliotheque choiſie, tom. 12. République des Lettres, 1699. Octobre p. 363. Novembre p. 497. Traduction de l'entendement humain, par Coſte, édition de 1729. p. 435.

bilité de l'union de la penſée avec la matiere ; tout ce travail n'aboutiroit qu'à reprocher avec fondement, une contradiction à M. Locke, & ne réfuteroit point les Matérialiſtes, qui abandonnent ſes principes ſur la ſpiritualité de l'être néceſſaire. Je vais donc examiner ſeulement, ce que l'on peut tirer des principes de M. Locke, en faveur du ſentiment qui ſuppoſe qu'il n'y a qu'une ſubſtance matérielle & penſante.

On regarde dans ce ſentiment l'étendue & la penſée, comme deux attributs de l'être néceſſaire ; M. Locke croit qu'une ſubſtance n'eſt matiere, que parceque Dieu ajoute à la ſubſtance, l'étendue, & l'inactivité : l'étendue & la penſée ſont donc des attributs de la ſubſtance, & la ſubſtance eſt par elle-même indifférente à devenir eſprit ou matiere, & peut être à la fois l'un & l'autre. Il eſt difficile de voir, comment dans ces principes, on peut refuſer à l'être néceſſaire, l'étendue ſolide & la penſée, pour attributs ; car ſi la ſubſtance eſt par elle-même indifférente à être penſée ou matiere, la ſubſtance néceſſaire qui exiſte par ſa nature, a dû être l'un &

l'autre, puiſqu'il n'y a aucune raiſon dans la ſubſtance pourquoi elle ſeroit plutôt étendue que penſante, la néceſſité de nature ne renfermant point de rapport à l'un plutôt qu'à l'autre. Voilà ce qu'il y a de dangereux dans le ſentiment de M. Locke, & ce qu'il faut réfuter, en faiſant voir, comme il le propoſoit au Docteur Stillingfleet, qu'il eſt impoſſible qu'une ſeule & même ſubſtance, ſoit à la fois étendue & penſante.

Locke avoit examiné en Métaphyſicien la poſſibilité de l'union de la penſée & de la matiere : d'autres Philoſophes, tels que Lami, la Mettrie, &c. ont cru qu'on ne pouvoit décider cette grande queſtion, que par l'expérience & l'obſervation ; ils ont cru que l'étude de la matiere & des animaux démontroit ce que Locke n'avoit fait que ſoupçonner.

Pour donner à le réfutation du Matérialiſme toute la généralité poſſible, je vais établir des principes indépendants des différens ſentimens qu'on peut prendre ſur la nature de l'étendue, & prouver que l'étendue & la penſée ne peuvent exiſter dans un même ſujet, & que l'expérience ou

l'obſervation, loin de combattre ces principes, les confirment.

CHAPITRE I.

L'étendue dont les corps ſont formés, ne peut penſer.

L'ETENDUE eſt un phénomene, ou il faut qu'il y ait une ſubſtance étendue.

Si l'étendue eſt un phénomene, comme je crois l'avoir prouvé, il eſt bien clair qu'elle eſt un ſujet compoſé, puiſque ſes élémens ſont des ſubſtances.

Le ſentiment qui admet une ſubſtance étendue, regarde, & doit regarder l'étendue, comme une propriété qui ne ſubſiſte pas d'elle-même, mais dans une ſubſtance qui la ſoutient; ſi chaque partie de l'étendue étoit une ſubſtance, l'étendue ne ſeroit plus une ſubſtance, mais un phénomene produit par l'union de pluſieurs ſubſtances.

Puiſque chaque partie de l'étendue, eſt telle, qu'elle ne peut exiſter hors de la ſubſtance; il eſt bien clair que

la ſubſtance ſe trouve ſous toutes les parties de l'étendue.

Nous avons vû que les parties de l'étendue, ſont eſſentiellement diſtinguées; ſi elles exiſtoient dans une ſeule & même partie, elles ne ſeroient plus diſtnguées, elles ſe confondroient, elles n'auroient point une exiſtence ſéparée, & ne pourroient plus former de l'étendue. Les parties de l'étendue ont donc eſſentiellement pour ſujet d'exiſtence, des parties différentes, & la ſubſtance qui ſoutient l'étendue a des parties, elle eſt compoſée. Prétendre qu'une ſubſtance étendue eſt ſimple en ce ſens qu'elle ne réunit pas pluſieurs parties, c'eſt allier les contradictoires. Les Philoſophes qui croient que l'étendue eſt une ſubſtance, ne croient pas qu'elle ſoit ſimple en ce ſens qu'elle ne renferme pas pluſieurs parties; mais parceque ſes parties ſont inſéparables, ce qui rend cette ſubſtance indiviſible. La ſimplicité de la ſubſtance, n'eſt dans ce ſentiment, que ſon unité; & ſon unité vient de l'union inſéparable de ſes parties; ainſi quelque ſentiment qu'on prenne ſur la nature de l'étendue, elle eſt un ſujet compoſé.

Pour juger si la pensée peut existet dans un sujet composé, examinons la nature de la pensée.

Je suis environné d'une infinité d'objets que je distingue, je les compare & je détermine exactement leurs différences.

Ces objets agissent sur mon corps, & me font éprouver des sentimens agréables ou douloureux.

Instruit par l'expérience, je choisis entre ces différens objets, je m'en approche, je m'en éloigne : voilà l'appanage de l'être pensant, & les différentes especes de pensées dont je suis capable, & que je comprends sous les noms d'appercevoir, juger, éprouver du plaisir & de la douleur, & enfin agir & vouloir.

Si je jette les yeux sur un cercle qu'on a tracé sur une carte, je vois que toutes les extrêmités sont également éloignées du centre. Si je n'appercevois pas toute cette figure, je n'appercevrois point un cercle, mais une portion d'une ligne courbe; la perception du cercle est donc une impression simple. Si l'on y distinguoit des parties, rien dans le principe qui connoît, n'auroit une perception de toutes les parties

du cercle ; l'être penſant ne pourroit dire qu'il apperçoit un cercle ; la perception eſt donc une penſée ſimple.

Si auprès du cercle que j'ai ſous les yeux, j'en trace un avec une ouverture de compas, double, ou la moitié plus petite, j'apperçois non ſeulement ce ſecond cercle, mais encore je vois qu'il eſt double, ou la moitié plus petit, & la perception de cette inégalité eſt ce qu'on nomme un jugement : je ne pourrois voir l'inégalité de ces cercles, & déterminer avec préciſion leurs rapports, ſi je ne les voïois pas ; c'eſt donc la même choſe qui apperçoit ces deux figures : la même choſe ne peut voir & comparer ces deux cercles, que dans la ſuppoſition que ſa perception eſt ſimple ; puiſqu'il eſt clair, que ſi elle avoit des parties, une ſeule & même choſe ne pourroit en même tems voir deux cercles ; ainſi dans le jugement, les objets de la perception ſe multiplient, ſans altérer ſa ſimplicité.

Nous ne voïons point de parties dans les ſentimens de plaiſir ou de douleur dont nous ſommes affectés : ces ſentimens ſont ſi ſimples, qu'on ne peut les définir.

Nous recherchons les objets qui nous font du plaiſir, nous fuïons ceux qui nous cauſent de la douleur, & nous appellons volonté, la faculté de choiſir entre ces objets. Les actes de notre volonté ne ſont pas plus compoſés que nos ſentimens ou nos perceptions.

Nos paſſions ne ſont que l'amour du plaiſir, ou la crainte de la douleur qui prennent mille formes différentes.

Ainſi toutes les manieres de penſer ſont ſimples, on n'y peut, ni concevoir, ni ſuppoſer des parties; la penſée eſt donc une maniere d'être abſolument ſimple & ſans parties; voions ſi elle peut exiſter dans un ſujet compoſé.

Tout ce qui exiſte dans un compoſé, y eſt, comme attribut, comme propriété, comme accident, ou enfin comme un phénomene qui réſulte de la compoſition même de ce ſujet.

La penſée ne peut être, ni un attribut, ni une propriété, ni un accident attaché à l'être compoſé, ni un phénomene réſultant de la diſpoſition de ſes parties; la penſée ne peut donc exiſter dans un ſujet compoſé, & l'on ne prouve pas ſeulement que nous ne

comprenons pas comment la ſubſtance étendue ou compoſée pourroit penſer, mais qu'elle ne peut penſer.

ARTICLE I.

La penſée ne peut être, ni un attribut, ni une propriété, ni une modification de l'étendue.

Une choſe n'eſt ce qu'elle eſt, que parcequ'il y a une raiſon ſuffiſante pour qu'elle le ſoit; cette raiſon eſt ce qu'on nomme ſon eſſence. Ainſi trois lignes égales qui renferment un eſpace, ſont l'eſſence du triangle équilatéral, parcequ'elles ſont la raiſon pour laquelle il y a un triangle équilatéral.

Le triangle équilatéral a ſes trois angles égaux, & il eſt impoſſible qu'ils ne le ſoient pas : mais l'égalité des trois angles, ſuppoſe le triangle équilatéral, puiſque les angles ne ſont que l'eſpace renfermé entre des lignes qui ſe rencontrent; ainſi l'égalité des trois angles eſt une ſuite néceſſaire de la conſtitution du triangle. Cette ſuite néceſſaire de l'eſſence d'une choſe, eſt ce qu'on nomme attribut. De ce que les trois angles d'un triangle ſont

égaux, il s'enſuit néceſſairement que chacun de ſes angles eſt aïgu, & c'eſt ce qu'on nomme propriété, c'eſt-à-dire, conſéquence de l'attribut; ainſi l'attribut & la propriété ſont des ſuites néceſſaires de l'eſſence de la choſe.

Les ſuites ou les conſéquences d'un principe ſont renfermées dans ce principe, elles n'en ſont que le développement; ainſi les attributs ſont renfermés dans l'eſſence de la choſe, elle les contient: pour que la penſée ſoit une propriété ou un attribut d'un ſujet compoſé, il faut donc qu'elle ſoit renfermée dans l'eſſence du ſujet compoſé. Rappellons-nous l'eſſence d'un ſujet compoſé ou étendu, & voïons ſi la penſée y eſt renfermée néceſſairement.

Lorſqu'une choſe en renferme une autre, comme attribut, ou comme propriété primitive: on peut bien concevoir, par abſtraction, l'une ſans l'autre; mais on ne peut nier l'une de l'autre, ſans la détruire: ainſi je peux concevoir un triangle équilatéral, ſans faire attention à l'égalité de ſes trois angles, ou ſans concevoir qu'ils ſont tous trois aigus; mais je ne peux ſuppoſer le triangle équilatéral, & nier

que ſes trois angles ſoient aigus ou égaux : car je ſuppoſerois que le triangle eſt équilatéral, & ne l'eſt pas ; ſuppoſition que l'eſprit ne peut jamais faire.

Ainſi la ſubſtance étendue ne renferme point la penſée comme attribut, ou comme propriété primitive, ſi je peux ſuppoſer un ſujet étendu qui ne ſoit point penſant ; or il eſt certain que je peux ſuppoſer une ſubſtance étendue, qui ne ſoit point penſante : car le ſujet compoſé ou étendu n'exiſte que par ſes parties ; nous avons vû que c'étoit là toute ſon eſſence, on peut donc nier de ce ſujet, tout ce qui ne détruit pas ſes parties ; lorſque je nie du ſujet étendu qu'il penſe, je n'anéantis aucune de ſes parties, parceque ce n'étoit point avec de la penſée que je l'ai formé ; je peux nier que le ſujet compoſé penſe, ſans le détruire ; la penſée n'eſt donc point renfermée dans l'étendue, ou dans la matiere, comme attribut, ou comme propriété.

Si en niant la penſée de la ſubſtance étendue, je détruiſois ſes parties, la penſée & l'étendue ſeroient la même choſe, le même attribut ; ce qui

eſt impoſſible, & ce qu'aucun Matérialiſte n'a juſqu'ici oſé ſoutenir. J'ai donc prouvé que l'eſſence de l'être compoſé, ne renferme point la penſée; j'ajoute qu'elle l'exclud, c'eſt-à-dire, que la penſée ne peut exiſter dans un ſujet compoſé, ou dans l'étendue, & n'en peut, par conſéquent, être une modification.

Le ſujet compoſé n'exiſte que par ſes parties : ſi la penſée exiſtoit dans un ſujet compoſé, il faudroit qu'elle fût diſtribuée aux différentes parties du ſujet, & ſoutenue par elles, ce qui eſt contraire à la nature de la penſée : toutes les parties de l'étendue, ou d'un ſujet compoſé, ſont égales, elles auroient des parties égales de penſée, & rien dans le ſujet étendu, n'auroit perception de pluſieurs objets à la fois : l'idée qui n'eſt que le ſentiment de pluſieurs perceptions réunies, ne pourroit donc exiſter dans ce ſujet étendu, ou compoſé : plaçons, par exemple, ſur une étendue de quatre parties, la penſée, ou l'idée d'un cercle ; comme ce ſujet, n'exiſte que par ſes parties ; il ne peut auſſi appercevoir que par elles ; l'être que nous avons ſuppoſé compoſé de qua-

tre parties, ne pourroit donc appercevoir un cercle, que parceque chacune de ſes parties appercevoit un quart de cercle : or un être qui a quatre parties eſſentiellement différentes, dont chacune apperçoit un quart de cercle, cet être, dis-je, ne peut appercevoir un cercle, puiſque l'idée du cercle renferme quatre quarts de cercle, & que dans l'être compoſé de quatre parties, il n'y en a aucune qui réuniſſe les quatre perceptions renfermées dans l'idée du cercle : l'étendue qui eſt eſſentiellement compoſée, ne peut appercevoir un cercle.

Il faut néceſſairement que l'être qui connoît, ſoit un, & ſimple : » ſi une » ſubſtance qui penſe, dit M. Bayle, » n'étoit une que de la maniere dont » un globe eſt un, elle ne verroit ja- » mais tout un arbre, elle ne ſentiroit » jamais la douleur qu'un coup » de bâton excite. Voici un moïen de » ſe convaincre de cela. Conſiderez » la figure des quatre parties du mon- » de ſur un globe ; vous ne verrez » dans ce globe, quoi que ce ſoit, qui » contienne toute l'Aſie, ni même » toute une riviere : l'endroit qui re- » préſente la Perſe, n'eſt point le

» même que celui qui repréſente le
» Roiaume de Siam, & vous diſtin-
» guez un côté droit & un côté gau-
» che dans l'endroit qui repréſente
» l'Euphrate. Il ſuit de là, que ſi ce
» globe étoit capable de connoître les
» figures dont on l'a orné, il ne con-
» tiendroit rien qui pût dire : *je con-*
» *nois toute l'Europe, toute la Fran-*
» *ce, toute la Ville d'Amſterdam,*
» *toute la Viſtule :* chaque partie du
» globe pourroit ſeulement connoître
» la portion de la figure qui lui échée-
» roit ; & comme cette portion ſeroit
» ſi petite, qu'elle ne repréſenteroit
» aucun lieu en ſon entier : il ſeroit
» abſolument inutile que le globe fût
» capable de connoître ; il ne réſul-
» teroit de cette capacité aucun acte
» de connoiſſance, & pour le moins,
» ce ſeroient des actes de connoiſſan-
» ce fort différens de ceux que nous
» expérimentons ; car ils nous repré-
» ſenteñt tout un objet, tout un ar-
» bre, tout un cheval. Preuve évi-
» dente que le ſujet affecté de toute
» l'image de ces objets, n'eſt point
» diviſible en pluſieurs parties, &
» par conſéquent, que l'homme en
» tant qu'il penſe, n'eſt point corpo-

» rel, ou matériel, ou un composé » de plusieurs êtres (1).

La comparaison que nous faisons des objets qui agissent sur tous nos sens, les jugemens que nous portons sur les impressions que nous en recevons, ne prouvent pas moins évidemment l'unité simple, indivisible & immatérielle de l'être pensant : pour en convaincre même ceux qui n'ont refléchi que sur leurs sensations & leurs plaisirs, je citerai un raisonnement de l'Abbé de Dangeau. » Quand » vous vous chauffez la main, il est » sûr que vous avez une sorte de plai- » sir ; si dans le même tems, on ap- » proche de votre nez une odeur agréa- » ble, vous sentez une autre espece » de plaisir. Si je vous demande le- » quel de ces deux plaisirs vous plaît » davantage, vous me répondrez » que c'est celui-ci, ou celui-là : vous » comparez donc ensemble ces deux » plaisirs, & vous jugez d'eux en mê- » me-tems. Si après que vous vous » êtes échauffé, & que vous avez sen- » ti l'odeur, je vous fais voir un ta- » bléau du Poussin, si je vous fais » entendre Mademoiselle Rochois, si

(1) Bayle, Diction. art. Leucippe. note E.

» je vous fais manger un potage de
» Talbot : n'eſt-il pas vrai que vous
» pourrez dire, lequel de tous ces plai-
» ſirs a été le plus grand ? Il faut donc
» que ce qui juge en vous, ait reſſenti
» tout cela. Ce même *vous* qui juge,
» connoît ſi un plaiſir des ſens, eſt
» plus grand qu'une ſpéculation, &
» choiſit entre ces deux choſes ; donc
» le même principe qui ſent les plai-
» ſirs ſenſuels, ſent auſſi les ſpirituels,
» & juge & veut : c'eſt une preuve
» manifeſte, que votre nez ne ſent
» point l'odeur, & que votre main
» ne ſent point la chaleur : car com-
» me la main & le nez ſont deux
» choſes abſolument diſtinctes l'une
» de l'autre ; il eſt auſſi impoſſible
» que l'une ſente ce que l'autre ſent,
» qu'il eſt impoſſible que nous ſen-
» tions dans cette chambre, le plai-
» ſir que ſentent préſentement, ceux
» qui ſont à l'opéra : il faut donc,
» non ſeulement, que vous qui ſen-
» tez l'odeur & la chaleur tout à la
» fois, ne ſoïez point le nez & la
» main ; mais auſſi que ce ſoit une
» choſe où il n'y ait point pluſieurs
» parties; parceque s'il y avoit pluſieurs
» parties, l'une ſentiroit la chaleur,

» pendant que l'autre ſentiroit l'o-
» deur ; & l'on n'y trouveroit rien
» qui ſentît tout enſemble l'odeur &
» la chaleur, qui les comparât en-
» ſemble, & qui jugeât que l'une eſt
» plus agréable que l'autre. Il faut
» donc conclure de toute néceſſité,
» que notre ame, qui eſt le principe
» de nos ſentimens, eſt un être ſim-
» ple ; ſi elle eſt ſimple, elle eſt in-
» diviſible ; & ſi elle eſt indiviſible,
» elle eſt immortelle, parcequ'il ne
» ſe fait point de deſtruction naturel-
» lement ; que par la ſéparation des
» parties, qui compoſent un tout. Ne
» me dites pas que chaque partie de
» l'ame, reçoit ce que toutes les autres
» reçoivent ; car ſi dans cette ſuppo-
» ſition, notre ame avoit deux par-
» ties, il y auroit en nous deux cho-
» ſes qui ſentiroient, qui jugeroient,
» &c. ſans qu'il nous arrivât plus d'a-
» vantage, que s'il n'y en avoit qu'u-
» ne ; d'où il s'enſuit, que l'une d'el-
» les, ſeroit entierement inutile (1).

Mais l'ame n'eſt-elle pas unie au corps, & cette union ne ſuppoſe-t-elle pas que l'ame a au moins quelque

(1) Dialogues ſur l'immortalité de l'ame, ſur l'exiſtence de Dieu, &c.

étendue ? Tout le monde reconnoît que le ſiege de l'ame eſt dans le cerveau ; que c'eſt là qu'elle reçoit les impreſſions des objets étrangers, & qu'elle ordonne les mouvemens de ſon corps : une pareille union ne ſuppoſe-t-elle pas que l'ame eſt étendue ?

» Quelque petite que ſoit cette partie que vous occupez dans le cerveau, elle eſt néanmoins étendue, » & vous néceſſairement, vous l'êtes » autant qu'elle, vous n'êtes donc » point ſans extenſion, & vous avez » des parties, quelques déliées qu'elles ſoient, qui correſpondent aux » ſiennes. Je ne crois pas que vous » diſiez par hazard, que vous prenez » pour un point, la partie à laquelle » vous êtes uni ; mais ſuppoſons que » vous aïez recours à ce ſubterfuge, » il faut alors que ce point ſoit phyſique, ou mathématique : s'il eſt » phyſique, la difficulté n'eſt point » ôtée, parceque ce point eſt étendu, » quelque petit qu'il ſoit, & n'eſt pas » entierement ſans parties : s'il eſt » mathématique, c'eſt un point imaginaire, qui n'a aucune exiſtence, » que dans votre imagination, & » qui n'exiſte pas réellement ; mais

» pouſſons les choſes à l'extrême, &
» feignons qu'il eſt poſſible qu'il ſe
» trouve dans le cerveau un de ces
» points mathématiques, auquel vous
» êtes étroitement uni, & dans le-
» quel vous réſidez : cette fiction de-
» viendra inutile ; car malgré que
» nous feignions, il faut cependant
» que vous vous trouviez dans le con-
» cours des nerfs, par où toutes les
» parties, que l'ame informe, tranſ-
» mettent dans le cerveau les idées,
» ou les eſpeces des choſes que les
» ſens ont apperçues : mais premie-
» rement tous les nerfs n'aboutiſſent
» pas à un point .... mais quand ils
» y aboutiroient tous, toutes fois leur
» concours ne ſe peut terminer à un
» point mathématique : car ce ſont
» des corps, & non pas des lignes
» mathématiques, pour pouvoir tous
» s'aſſembler & réunir en un point
» mathématique, & quand cela ſe-
» roit, les eſprits animaux qui ſe
» coulent le long des nerfs, ne pour-
» roient, ni en ſortir, ni rentrer,
» puiſque ce ſont des corps, & que
» le corps ne peut point n'être pas
» dans un lieu, ... mais je veux qu'il
» y puiſſe être : toutes fois, vous qui

» êtes ainſi exiſtant, dans un point où
» il n'y a, ni contrées, ni régions,
» où il n'y a rien qui ſoit à droite ou à
» gauche, qui ſoit en haut ou en bas,
» ne pouvez pas diſcerner de quelle
» part les choſes viennent : j'en dis
» auſſi de même de ces eſprits que
» vous devez envoïer par tout le corps,
» pour lui communiquer le ſentiment
» & le mouvement : pour ne pas di-
» re qu'il eſt impoſſible de compren-
» dre comment vous leur imprimez
» le mouvement, ſi vous êtes dans
» un point, ſi vous n'êtes point un
» corps, ſi vous n'en avez un par le
» moïen duquel vous les touchiez,
» & les pouſſiez : car ſi vous dites
» qu'ils ſe meuvent d'eux-mêmes, &
» que vous préſidez ſeulement à la
» conduite de leurs mouvemens, ...
» expliquez-nous comment cette di-
» rection ou conduite ſe peut faire,
» ſans quelque ſorte de contention,
» & partant, ſans quelque mouve-
» ment de notre part ; comment une
» choſe peut-elle faire contention, &
» effort ſur une autre, & la faire mou-
» voir, ſans un mutuel contact du
» moteur & du mobile ? & comment
» ce contact peut-il ſe faire ſans corps ?

» vû même que c'eſt une choſe que la » lumiere naturelle nous apprend » qu'il n'y a que les corps qui peuvent » toucher, & être touchés (1).

M. Deſcartes répondit, que cette difficulté *tiroit toute ſa force d'une ſuppoſition qui eſt fauſſe, & qui ne peut aucunement être prouvée, à ſavoir que ſi l'ame & le corps ſont deux ſubſtances de diverſe nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre* (2). En effet, quoique deux ſubſtances ſoient de nature différente, elles ne ſont pas moins des ſubſtances : or on ne voit pas pourquoi deux choſes qui ont une propriété commune, ne pourroient agir l'une ſur l'autre : d'ailleurs, dans tous les ſentimens, ce n'eſt que la ſubſtance qui agit ; pourquoi donc l'ame étant une ſubſtance auſſi-bien que le corps, n'agiroit-elle pas ſur lui ? Un globe n'agit-il pas contre un cube, qui eſt cependant d'une nature eſſentiellement différente.

Les Diſciples de Deſcartes, pour mieux aſſurer la diſtinction de l'ame

(1) Objections cinquiémes aux méditations de Deſcartes : ces objections ſont de Gaſſendi, contre la ſixiéme méditation.

(2) Deſcartes, Réponſes aux inſtances de Gaſſendi. art. 16.

& du corps, ont nié cette action réciproque de l'ame & du corps, qui fait toute la force de la difficulté de Gaſſendi, ils en ont même reconnu l'impoſſibilité : tous les ſentimens que nous rapportons aux corps, ſont, ſelon ces Philoſophes, des perceptions produites dans notre ame par Dieu même, à l'occaſion des mouvemens qui ſe font dans notre corps : voilà donc encore un moïen de ſe dégager des difficultés, que les Matérialiſtes tirent de l'union de l'ame & du corps.

Enfin ces difficultés qui ont embarraſſé M. Deſcartes & jetté ſes Diſciples, dans le ſyſtême des cauſes occaſionnelles, n'ont point lieu dans le ſentiment, qui ne reconnoît dans le monde que des êtres ſimples ; comme il eſt aiſé de s'en convaincre, en ſe rappellant ce qu'on a dit pour prouver que l'eſprit peut s'unir à un corps. Le ſentiment qui n'admet que des êtres ſimples, a encore ici un grand avantage ſur tous les autres ſentimens ; il réſoud les difficultés qu'ils ne font que couper, ou qu'ils n'évitent qu'en ſe jettant dans de plus grandes.

Les raiſons que M. Locke tire de l'indifférence de la ſubſtance à être penſante ou étendue, ne ſont pas plus ſolides : elles portent ſur une idée abſtraite & chimérique de la ſubſtance : on ne peut concevoir une ſubſtance exiſtante, ſans la concevoir revêtue d'attributs ; lors donc qu'on dit que la ſubſtance eſt ſuſceptible de la penſée & de l'étendue : on n'entend pas qu'il puiſſe exiſter un être qui ne ſoit, ni penſant, ni étendu, (je parle ici dans les principes de Locke) ; un tel ſujet eſt impoſſible dans les principes que je combats : on veut donc dire, que nous concevons que l'idée de ſubſtance peut s'allier avec l'idée de l'étendue, & avec l'idée de la penſée ; mais de ce que l'idée de la penſée & l'idée de l'étendue peuvent s'allier avec l'idée de la ſubſtance, il s'enſuit bien, qu'il peut y avoir des ſubſtances étendues, & des ſubſtances penſantes, mais non pas qu'il peut y avoir des ſubſtances étendues & penſantes en même-tems ; puiſque j'ai prouvé que ce qui conſtitue la ſubſtance penſante, eſt contraire à ce qui conſtitue l'étendue, & incompatible avec elle, & qu'il eſt certain qu'on ne peut ſuppo-

ſer l'exiſtence de la ſubſtance déterminée par deux manieres d'être qui ſont contraires, qui s'excluent ; ainſi de ce que l'idée d'un bloc de marbre s'allie avec l'idée d'un globe, & avec celle d'un quarré, il s'enſuit bien que ce bloc peut être un quarré, ou un globe, mais non pas qu'il peut être en même-tems un globe & un quarré. Ce n'eſt donc en nous, ni témérité, ni préſomption de juger que l'étendue ne peut penſer ; je voudrois bien que les partiſans de l'opinion de M. Locke me diſent, ſi c'eſt en eux modeſtie de regarder comme poſſible l'union de la penſée & de la matiere, que Locke lui-même a regardée comme la choſe la plus incompréhenſible, & qu'aucun Matérialiſte n'a juſqu'ici pû, ni nous faire concevoir, ni concevoir lui-même.

ARTICLE II.

La penſée ne peut être un phénomene dépendant de l'étendue.

Pour concilier la penſée & l'étendue, ou la matiere, le Matérialiſte n'a pas beſoin que la penſée ſoit un attribut, une propriété, ou une qualité

lité accidentelle de la matiere. Il ſuffiroit que l'étendue étant donnée, la penſée pût exiſter : c'étoit ainſi qu'Epicure nioit que les atômes penſaſſent, & croïoit cependant que la penſée pouvoit être un effet de la diſpoſition ou du mouvement des atômes.

On convient que nous ne ſavons pas comment cela peut être ; mais on prétend que l'impoſſibilité de concevoir une choſe, n'eſt pas une raiſon d'en nier la poſſibilité, ou même la réalité : examinons ces raiſons.

On ne peut conſiderer dans un être étendu ou compoſé, que l'union de ſes parties, leur diſpoſition, ou leur mouvement ; la penſée ne peut donc être un phénomene de l'étendue, puiſqu'elle ne peut être l'effet, ni de l'union de ſes parties, ni de leur diſpoſition, ni de leur mouvement.

Je dis premierement, que l'union des parties de l'étendue, ne peut faire naître la faculté de penſer dans des parties, qui en ſont naturellement privées. Pour nous en convaincre, voïons ce que l'union produit dans des parties privées de la faculté de penſer.

Cette union eſt, ou une ſimple contiguité des parties, ou une forte cohéſion, produite par l'action réciproque de ces parties l'une ſur l'autre; ainſi pour que deux parties acquiſſent par leur union, la faculté de penſer, dont elles ſont privées naturellement; il faudroit que la ſimple contiguité des parties, ou leur action réciproque, fît naître en elles la faculté de penſer, ce qui eſt impoſſible. La penſée eſt la conſcience, ou le ſentiment de ſon exiſtence, avec telle ou telle perception : la faculté de penſer, eſt donc une diſpoſition intérieure de l'être penſant, qui le rend capable de ſentir ſon exiſtence, & le rapport qu'elle a avec les autres êtres; la ſimple contiguité de ces parties, ne produiſant aucun changement intérieur dans les parties contigues, ne peut donc y faire naître la faculté de penſer, dont elles étoient privées.

La cohéſion de ces parties ne peut non plus les rendre capables de penſer : elle n'ajoute rien aux parties qui ſont unies; il y a, je l'avoue, dans cette cohéſion, une impreſſion faite ſur chacune de ces parties : mais c'eſt une impreſſion qui ne change pas plus

la nature de ces parties, que l'action qui applatit une boule de cire, change la nature de la cire : or nous avons vû que la faculté de penſer, dépendoit d'une maniere d'être, ou d'une conſtitution intérieure de l'être penſant, qui ne peut être produite par l'action des parties de l'étendue, parceque l'action de l'étendue ſur une autre, peut bien modifier ce qui s'y trouve, ou la déterminer à une certaine maniere d'être ; mais elle ne peut y mettre une faculté qui n'y ſeroit pas.

La diſpoſition des parties de l'étendue, ne change rien dans l'état intérieur de ces parties, & ne peut, par conſéquent, produire la faculté de penſer.

Le mouvement ne peut qu'arranger & déplacer les élémens de l'étendue, il n'y produit que de nouvelles combinaiſons & des relations abſolument extérieures, qui ne changent rien dans l'état intérieur des parties de la ſubſtance, & qui, par conſéquent, ne peuvent faire naître la faculté de penſer : ainſi la penſée ne peut être l'effet, ni de l'union des parties de

l'étendue, ni de leur disposition, ni de leur mouvement ; elle n'est donc point un phénomene dépendant de l'étendue.

Les Défenseurs du sentiment de M. Locke, ont cru que la pensée pouvoit être attachée à une certaine disposition des parties de l'étendue. » Voïez, dit-» on, l'énorme différence qu'il y a » entre une masse de plomb & une » montre, entre une montre & la » moins parfaite de toutes les plantes, » entre cette plante & la sensitive, » entre la sensitive & l'ortie de mer, » entre l'ortie de mer & un limaçon, » entre un limaçon & un singe, entre » un singe & un Groelandois, entre » un Groelandois & un Païsan Suisse, » ou un Charbonnier Allemand, en-» tre ces deux derniers & un homme » de Cour qui fait mille singeries, » entre un Homme de Cour & un » grand Philosophe, comme Descar-» tes, Newton, s'Gravesande, Wolf, » Fontenelle ; parcourez tous ces » états, parcourez tous les dégrés de » cette échelle, prenez dans chaque » espece les deux extrêmités oppo-» sées, comparez-les ensemble, &

» dites-moi après cela, ce qui en fait » la différence (1).

Il n'eſt pas difficile d'après les principes qu'on a établis, de trouver cette différence : car puiſque les êtres ſimples ſont des forces qui peuvent en ſe réuniſſant, former une infinité de corps différens, on conçoit que l'induſtrie humaine, peut par les différentes manieres d'arranger ces forces, produire des montres & des machines, dont le mouvement dure plus ou moins long-tems ; que l'auteur de la nature peut donner à ces forces, une diſpoſition, qui en faſſe des machines plus parfaites, dans leſquelles le mouvement général des élémens, entretienne un mouvement continuel, comme nous le voïons dans les plantes, ſans que les élémens du plomb, devenus montre ou plante, acquierent la qualité d'êtres penſants.

Nous avons vû que les êtres ſimples pouvoient varier à l'infini, qu'il pouvoit y avoir des êtres ſimples, qui n'auroient que la force de réſiſter & la capacité d'être mûs, & des êtres ſimples capables de penſer : ces êtres capables de penſer, peuvent s'unir à un

(1) Bibliot. raiſonnée, tom. 32.

corps, & les perceptions de cet être penſant uni à un corps, doivent varier ſelon les organes ou les ſens du corps, auquel cet être penſant eſt uni ; cette différence d'organes peut produire depuis l'ortie de mer, qui paroît le plus ſtupide des animauux, juſqu'au ſinge, dont les opérations paroiſſent approcher le plus des opérations de l'homme (1).

Les différens dégrés d'intelligence que nous voïons dans les animaux, ne ſuppoſent donc pas que la penſée ſoit le réſultat des différentes diſpoſitions de la matiere.

D'ailleurs les êtres ſimples capables de penſer, ne peuvent-ils pas différer entr'eux, en dégrés & même en eſpece ? ne peut-il pas y avoir une différence eſſentielle entre l'être penſant qui anime le ſinge, & l'être penſant qui eſt uni au corps humain ? Le ſinge vit en ſociété comme l'homme, il a des mains à-peu près ſemblables à celles de l'homme, il a les mêmes beſoins, & par conſéquent les mêmes motifs d'agir & d'exercer ſon eſprit :

(1) Ceux qui voudront voir cette matiere traitée avec beaucoup de généralité, & de profondeur, n'ont qu'à lire l'hiſtoire naturelle de M. de Buffon. tom. 6. p. 78.

pourquoi n'a-t-on point encore vû de ſociété de ſinges augmenter ſes connoiſſances, étudier la nature, & remonter aux cauſes des évenemens qui les intéreſſent, tandis qu'on ne trouve preſque point de famille de Sauvages, qui n'ait formé des conjectures ſur la cauſe des évenemens, fait des ſyſtêmes à ſa maniere, & dont l'eſprit ne faſſe du progrès. Certainement le Moxe (1) qui, aïant vû que les tigres tuoient ou bleſſoient les hommes, imagina qu'un tigre inviſible défendoit ceux qui réſiſtoient aux tigres viſibles, eſt un être penſant d'une eſpece abſolument différente du ſinge, & cet eſprit, placé dans d'autres circonſtances, eût été Bacon, Deſcartes, Newton, Fontenelle. Ce n'eſt donc point dans les différentes diſpoſitions de la matiere qu'il faut chercher les différences que nous obſervons entre les animaux & les hommes, entre le Groelandois & Newton.

Peut-on concevoir que des Diſciples de Locke ne ſuppoſent entre une maſſe de plomb & le grand New-

(1) Voïage de Cortéal. tom. 2. Relation de la Miſſion des Moxes.

ton, que des nuances, & croient que cette masse de plomb insensible & inanimée, devenue plus subtile ou plus agitée, puisse embrasser le système du monde, & calculer les forces de la nature ? Pour se porter à de pareilles conjectures, ne falloit-il pas au moins, que quelqu'analogie bien constante & bien évidente, rendît intelligible cette élévation de la matiere brute à la pensée.

Mais, disent les Défenseurs du sentiment de M. Locke, » si vous n'a-
» viez jamais vû que des masses de
» plomb, des pieces de marbre, des
» cailloux, des pierres, & quon vous
» présentât une belle montre à répé-
» tition, & de petits automates qui
» parlassent, qui chantassent, qui
» jouâssent de la flute, qui mangeâs-
» sent, qui bûssent, tels que d'habi-
» les Artistes en ont fait, qu'en pen-
» seriez-vous, qu'en jugeriez-vous
» avant que d'avoir examiné les ress-
» sorts qui les font agir ? ne seriez-
» vous pas porté à croire qu'ils ont
» une ame, de la nature de la vôtre,
» ou du moins comme celle des bê-
» tes, & ne seriez-vous pas porté à
» parier que cette même ame, est la

» cauſe de leur activité, de leurs
» mouvements, de toutes leurs ac-
» tions; cependant il n'y a dans tous ces
» automates que matiere, & toutes les
» merveilles qu'elles operent, ne ſont
» que le réſultat de leur compoſition,
» de leur ſtructure, de leur organi-
» ſation : mais comment ſavez-vous
» que ces merveilles dépendent en
» effet du ſeul méchaniſme des par-
» ties de ces automates ? c'eſt que l'ou-
» vrier qui a fait ces admirables ma-
» chines, vous en montre lui-même
» tous les reſſorts, il vous explique
» comment ils agiſſent, & démon-
» tre enfin ce que vous ne pouviez ja-
» mais concevoir, ce que vous regar-
» diez même comme impoſſible. Vous
» aviez beau auparavant conſidérer,
» examiner les maſſes de plomb, les
» pieces de marbre, les pierres, les
» cailloux, vous aviez beau réfléchir
» ſur la nature des parties qui for-
» ment ces compoſés, vous ne pou-
» viez jamais vous figurer qu'elles
» fuſſent capables d'exécuter tout ce
» que font ces automates, que vous
» aviez d'abord pris pour des créatu-
» tures raiſonnables, ou du moins
» pour des eſpeces d'animaux «.

» Appliquez cela à l'admirable ma-
» chine, à cet organe que je ſuppoſe
» dans l'homme, & dans les ani-
» maux, le principe de leurs actions ;
» poſons que cet organe ſoit le cer-
» veau : ſi quelque partie du corps
» humain doit avoir cette prérogati-
» ve, certainement c'eſt celle là, je
» vous demande donc à vous, pour-
» quoi vous voulez lui refuſer cette
» prérogative : direz-vous que le
» compoſé n'étant pas différent des
» parties qui le compoſent, vous ne
» ſauriez lui attribuer que ce qui eſt
» propre à ſes parties, ce que vous y
» concevez, & ce qui ſuit néceſſaire-
» ment de leur nature. Mais on vient
» de vous faire voir qu'il peut réſul-
» ter de certains compoſés, ce qui ne
» ſauroit réſulter de leurs parties ; on
» vous ſomme de dire, ſi vous con-
» noiſſez la ſtructure & le méchaniſ-
» me du cerveau : les plus habiles
» anatomiſtes conviennent qu'ils n'y
» comprennent rien ; & l'on peut dire
» avec M. de Fontenelle (1), que
» comme des deux parties qui com-
» poſent l'homme, la plus inconnue
» eſt l'ame, auſſi de toutes les parties

(1) Hiſt. de l'Academie. an. 1708. p. 62.

» du corps, celle qui a le plus de rap-
» port à l'ame, eſt la plus incon-
» nue.

» Cet organe étant donc inconnu,
» n'eſt-on pas dans le cas de celui qui
» n'aïant jamais vû que des maſſes de
» plomb, des pierres, des cailloux,
» ne ſauroit s'imaginer qu'on peut
» former des machines hydrauliques,
» ſans y introduire ou y placer une
» ame, ou un être penſant pour les
» gouverner, les faire agir, les faire
» parler, &c. (1) ».

Si les Défenſeurs de M. Locke ſuppoſent que je ſuis un enfant ou un Sauvage, ſans doute, je prendrai pour des êtres penſants tous les automates qu'on m'offrira, parceque ſentant que ma volonté met mon corps en mouvement; je ſuppoſerai le même principe dans tout ce qui me paroîtra contenir en lui-même le principe de ſon mouvement, & comme le premier coup d'œil que je jetterai ſur la nature, ne me fera voir dans les êtres

(1) Bibliot. raiſon. t. 31. Les ſavans Auteurs de cette Bibliotheque, ont ſelon moi, beaucoup mieux réuſſi à prouver la poſſibilité de l'union de la penſée & de la matiere, dans les principes de M. de S. Hyacinthe, qui admet des ſubſtances étendues & indiviſibles: leurs raiſonnemens me paroiſſent démonſtratifs.

qui ſe meuvent, & dans ceux qui ne ſe meuvent pas, que des différences extérieures, je pourrai, peut être, juger que les différentes diſpoſitions de la matiere, ont fait naître la penſée & le ſentiment dans les êtres auxquels j'en attribuerai : mais ſi l'on ſuppoſe que je puiſſe réfléchir ſur la nature du principe qui ſent en moi, je découvrirai ſans peine que ce principe reçoit des impreſſions des objets étrangers, & qu'il agit ſur eux, & je verrai bien que ce principe eſt une ſubſtance capable de penſer : ſi je veux examiner la nature de cette ſubſtance penſante, je découvrirai qu'elle eſt ſimple, & je jugerai que la penſée ne peut être, ni une affection de la matiere, ni un phénomene qui réſulte de la diſpoſition de ſes parties ; delà je concluerai ſans peine, que le Machiniſte n'aïant pu placer une ſubſtance penſante dans ſes machines, tout s'y opere par une méchanique aveugle & néceſſaire, & que rien n'y ſuppoſe un principe intelligent.

Ainſi quelque ſurprenants que fuſſent les mouvemens de ces automates, je ne les regarderois jamais que comme des machines : je concluroi s

de-là qu'on peut bien donner à la matiere une diſpoſition capable de produire des mouvemens, mais qu'on ne peut jamais faire ſortir la penſée du mouvement, ou des diſpoſitions des parties de la matiere : venant enſuite à appliquer ces principes à l'homme même, je conclurois que ce n'eſt point ſon cerveau qui penſe, mais une ſubſtance ſimple, ſpirituelle, eſſentiellement différente de la matiere : la dépendance que je découvrirois entre mes penſées & mon cerveau, me feroit connoître l'union de mon ame à un cerveau ; mais je verrois bien que je ne pourrois, ſans abſurdité, les confondre ; & de ce que les plus habiles Anatomiſtes ne connoiſſent rien à la ſtructure & au méchaniſme du cerveau, je me garderois bien de conclure qu'il peut penſer, parceque je me ſerois aſſuré, par la nature même de la penſée, qu'elle eſt le partage de la ſubſtance ſimple, & que le cerveau eſt compoſé d'un nombre infini de fibres & de parties différentes.

CHAPITRE II.

On ne trouve rien, ni dans l'expérience, ni dans l'observation, qui autorise à supposer que la matiere peut penser.

NOUS voïons des corps qui resteroient toujours en repos, s'ils n'étoient déplacés par d'autres corps, nous en voïons, au contraire, qui changent de place, sans qu'aucun corps agisse sur eux, & nous sommes portés naturellement à y supposer un principe de mouvement. Notre corps se déplace aussi par une force intérieure. Nous ne doutons point que cette force ne soit l'ame; les hommes ont donc supposé que la force motrice étoit un esprit, & placé des ames dans tous les corps qui paroissoient contenir en eux-mêmes le principe de leur mouvement.

On vit des parties du corps de différens animaux, se mouvoir après avoir été séparées; Aristote, & après lui beaucoup d'autres Philosophes supposerent que les animaux de cette es-

pece étoient ſemblables à une multitude d'animaux que la nature avoit aſſociés enſemble ; mais il ne penſa pas de même de tous les animaux : c'eſt cette vieille opinion que la Métrie a voulu renouveller de nos jours, en abuſant des expériences que M. Haller a faites ſur l'irritabilité des parties du corps des animaux (1).

Deux eſpeces d'obſervations prouvent, ſelon la Metrie, que l'ame n'eſt point diſtinguée de la matiere : 1° les prodigieuſes différences que produiſent dans l'homme les différens états du corps : 2° les obſervations qui ont appris que les fibres des chairs contiennent un principe de mouvement qui n'eſt point diſtingué de la fibre même, & qui pour devenir une ame humaine, n'a beſoin que d'être placée dans le cerveau.

(1) » Feu M. de la » Metrie a fait de l'irri- » tabilité la baſe du ſyſ- » tême qu'il a propoſé » contre la ſpiritualité de » l'ame ; après avoir dit » que Stahl & Boerhaave » ne l'avoient pas con- » nue, il a le front de » s'en dire l'auteur ; mais » je ſais par des voies ſu- » res, qu'il tenoit tout » ce qu'il ſavoit là-deſſus » d'un jeune Suiſſe, qui » ſans être Medecin, & » ſans m'avoir jamais » connu, avoit lû mes » ouvrages, & vû les ex- » périences de l'Irritabi- » lité de l'illuſtre M. Al- » binus «.

Diſſertation ſur les parties irritables & ſenſibles des animaux par M. de Haller, &c. traduite par M. Tiſſot.

J'ai fait voir qu'une ſubſtance ſimple & immatérielle, pouvoit s'unir au corps humain, & devenir par cette union, ſujette à toutes les viciſſitudes que les Medecins obſervent dans l'ame : les difficultés de la Metrie à cet égard, ont été cent fois réſolues ; celles qu'il tire de l'irritabilité des fibres, ne ſont pas plus ſolides.

Les fibres des animaux palpitent après la mort ; M. de Haller a ſéparé les inteſtins du corps d'un animal, & vû continuer dans ces parties un mouvement périſtaltique : en les touchant avec un couteau ou avec un corroſif, ils offrent les mêmes phénomenes que s'ils étoient dans leur ſituation naturelle, & qu'ils conſervaſſent leur liaiſon avec les nerfs & le cerveau. On a obſervé la même choſe dans le cœur & dans un muſcle coupé quelconque. Dans une anguille, le cœur continue pendant des heures entieres ſes mouvemens avec la plus grande régularité, quand même il eſt arraché. Si l'on diviſe un cœur en pluſieurs parties, chacune d'elles ſe meut comme le corps entier : il paroît donc certain qu'il y a dans le corps de l'animal des parties qui contiennent en

elles-mêmes le principe du mouvement.

Mais il n'eſt pas moins certain par les obſervations de M. de Haller, que ce mouvement vient uniquement d'une diſpoſition méchanique, & non pas d'un principe penſant qui réſide dans la matiere. M. de Haller a obſervé qu'on produit le même mouvement dans les fibres en les irritant avec la pointe d'un couteau, ou avec un corroſif; ainſi leur force motrice n'eſt que l'irritabilité, c'eſt à-dire, la propriété de ſe racourcir, lorſqu'elles ſont piquées, & de ſe rallonger alternativement.

Pour produire le mouvement périſtaltique des différentes parties des corps des animaux; il ſuffiroit donc qu'elles fuſſent arroſées par une lymphe qui agît ſur elles, comme la pointe d'une aiguille, ou comme un corroſif leger, ce qui paroît aſſez prouvé, parceque ces parties perdent leur irritabilité par le deſſechement. L'irritabilité des différentes parties du corps animal, ne ſuppoſe donc point de principe penſant dans ces parties; elle peut être purement méchanique, & ne prouve point que le principe moteur

réſide dans les parties irritables : tous les raiſonnemens de la Mettrie en faveur du Matérialiſme, ſont donc des ſophiſmes pitoïables.

Mais ſuppoſons pour un moment, que l'irritabilité des fibres des animaux, ſoit l'effet d'une force motrice attachée à leurs parties ; peut-on en conclure qu'elles penſent ? n'a-t-on pas prouvé que l'activité qui fait l'eſſence de l'être penſant, eſt eſſentiellement différente de la force motrice qui tranſporte les corps ? il ne ſuffit donc pas de diſſequer, & d'obſerver, pour éclairer le labyrinthe de l'homme, il faut y porter le flambeau de la métaphyſique.

Mais l'ame n'eſt-elle point un feu renfermé dans les fibres, & diſtribué par le moïen de ces canaux dans le corps de l'animal, où il devient ſenſible, raiſonnable, paſſionné, ſelon la place qu'il occupe. *Un chien à demi mort, lorſqu'on le mit ſur le gâteau électrique, parut auſſi-tôt reprendre la vie, la reſpiration, ſes forces, de façon qu'il ſe leva ſur ſes jambes, comme s'il eût voulu s'enfuir, quoiqu'on lui eût enlevé une partie de la cervelle : auſſi-tôt qu'on ne l'électriſoit*

plus, il tomboit dans l'agonie ſans preſqu'aucune reſpiration : pour lors on l'électriſoit de nouveau, & on lui donnoit par ce moïen une vie nouvelle.

M. Bianchi à qui nous devons cette expérience (1), en conclud, que l'électricité eſt propre à rendre les forces & la vie, & non pas que la matiere électrique ſoit l'ame ; en effet, le chien que l'on mettoit ſur le gâteau électrique, n'étoit pas mort ; ſes forces étoient ſeulement épuiſées par les douleurs qu'il avoit ſouffertes, & par le ſang qu'il avoit perdu pendant les expériences qu'on avoit faites ſur lui : la matiere électrique étant capable de ſuppléer aux eſprits animaux, pouvoit le mettre en état de marcher : ce n'étoit pas une nouvelle ame qu'il recevoit.

(1) Recueil périodique d'Obſervations de Medecine. &c. tom. 4. pag. 56.

LIVRE TROISIEME.

Il y a pluſieurs ſubſtances penſantes.

DEUX ſortes de Philoſophes nient qu'il y ait pluſieurs ſubſtances penſantes, les Egoïſtes & les partiſans de l'ame univerſelle.

Les premiers croient qu'ils ſont tout ce qui eſt, qu'il n'y a point, hors d'eux, une terre, un ciel, d'autres hommes.

Les ſeconds croient au contraire, qu'il y a une multitude infinie d'intelligences, qui rempliſſent & qui animent un univers immenſe : mais ils penſent que ces intelligences ſont des émanations d'une ame qui eſt dans le monde, ce que l'eſprit eſt dans notre corps. On a vû combien ce ſentiment s'étoit répandu parmi les Anciens : ce ſyſtême ſéduit la raiſon par l'imagination, à laquelle il offre des principes où elle peut ſe donner car-

riere, & qui ſemblent ſe concilier avec les Phénomenes : » j'ai toujours » eu beaucoup de peine, diſoit Gaſ- » ſendi, à ne me pas perſuader qu'il » y a une certaine force répandue » dans toute la terre, qui comme une » eſpece d'ame, en lioit & attachoit » enſemble les parties ; car qui eſt-ce » qui n'admire pas la réſiſtance que » font les choſes peſantes, lorſqu'on » les veut ſéparer de la terre, & le » déſir, la pente, l'inclination qu'el- » les ont à y retourner, lorſqu'on les » en a ſéparées, ne diroit-on pas qu'el- » les auroient quelque eſpece de ſen- » timent (1).

On voit ſans peine que les principes de l'Egoïſme, ſont peu différents de ceux de l'harmonie préétablie, & qu'il ſuit même aſſez naturellement du ſentiment des Philoſophes, qui regardent nos perceptions comme des modifications de notre ame qui ne dépendent point des objets extérieurs. Ce n'eſt pas ſeulement dans l'Inde que l'Egoïſme s'eſt établi ; la Philoſophie de Deſcartes, de Malebranche, de Leibnitz a produit des Egoïſtes en

(1) Gaſſendi cité par Bernier. tom. 2. c. 6.

France (1), en Allemagne (2), & l'Immatérialiſme en produira peut-être en Angleterre.

J'ai prouvé que l'égoïſme étoit faux par rapport à l'exiſtence des corps, que l'ame étoit unie à un corps par le moïen duquel elle appercevoit des corps diſtingués du ſien, que parmi la collection des corps qu'on nomme étrangers, il y en avoit de ſemblables au ſien, & qu'enfin, il y avoit un monde corporel, tel que nous croïons le voir. Pour réfuter l'Egoïſme dans toutes ſes parties, il me reſte à faire voir qu'il y a effectivement des intelligences différentes de celle de l'Egoïſte: mais comme l'Egoïſte ne ſent point ces intelligences, on ne peut lui en prouver rigoureuſement l'exiſtence qu'en faiſant voir que le monde, dont on lui a prouvé la réalité, renferme des phénomenes qui ſuppoſent néceſſairement qu'il y a des intelligences diſtinguées de la ſienne.

Les partiſans de l'ame univerſelle reconnoiſſent toutes ces intelligences, mais ils les regardent comme des par-

(1) Journal de Trévoux. 1713.
(2) Pfaffius de Egoiſmo.

ties de la grande ame qui anime l'univers.

Pour ôter au Fataliſme, qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance, toutes ſes reſſources, & réfuter l'Egoïſme & l'ame univerſelle; je vais prouver qu'il y a pluſieurs intelligences qui ne ſont pas des parties d'une ame univerſelle, mais des ſubſtances abſolument diſtinguées entr'elles.

CHAPITRE I.

Il y a pluſieurs intelligences.

JE ſuis uni à un corps ſur lequel il me ſemble que j'exerce une ſorte d'empire, je le modifie, je le tranſporte, je le fixe : les actions de mon ame ſur le corps auquel elle eſt unie, ſont la ſuite d'une perception d'un ſentiment, ou du moins l'accompagnent.

Je veux être heureux, & l'amour du bonheur eſt le principe de toutes mes déterminations; le corps auquel je ſuis uni, a donc ſes organes tellement diſpoſés, que la perception d'un objet qui peut me rendre heureux

étant donnée, il a du mouvement, & que cette perception ceſſant, il eſt ſans mouvement ; la perception eſt donc ou la raiſon ſuffiſante du mouvement du corps auquel mon ame eſt unie, ou mes perceptions & les mouvemens de mon corps ont une cauſe commune ; ſi le corps auquel l'ame eſt unie, eſt tellement organiſé, que la perception ſoit la ſeule raiſon ſuffiſante du mouvement qu'il produit lui-même, les corps qui ont la même organiſation, & qui produiſent les mêmes mouvemens, ont auſſi la perception pour principe de leurs mouvemens, & chaque corps humain eſt animé par une intelligence ſemblable à la mienne.

Si la perception de l'eſprit & les mouvemens du corps ont une cauſe commune, on doit ſuppoſer un eſprit dans tous les corps ſemblables au notre, parcequ'il n'y a point de raiſon de ſuppoſer, que la même cauſe produiſe des perceptions & des mouvemens en moi, & qu'elle ne produiſe dans les objets diſtingués de moi, que des mouvemens.

Si je ſuis riche ou puiſſant, & que je veuille qu'on renverſe ou qu'on éleve

éleve un Edifice, mille bras agiſſent & ma volonté s'exécute.

Ma voix n'a fait impreſſion ſur les corps des Travailleurs, que par l'entremiſe de l'air, & elle n'a point produit dans l'atmoſphere une agitation capable de déplacer des corps beaucoup plus legers que ceux qui exécutent mes ordres : ce n'eſt donc point comme cauſe méchanique que ma parole a fait agir les hommes qui m'ont obéi ; il faut qu'un principe différent de l'agitation de l'air, ou de ma parole, ait produit ce mouvement dans les corps, & qu'ils renferment un principe de mouvement, que ma parole a mis en action.

On ne peut regarder ma parole, que comme un mouvement produit dans l'air, ou comme l'expreſſion de ma volonté : ma parole n'a pû, comme mouvement de l'air, déterminer le principe qui a mis ces corps en action, puiſqu'elle n'auroit produit aucun mouvement dans le Hottentot, dans l'Iroquois ; ce n'eſt donc que comme expreſſion de ma volonté, qu'elle a pû déterminer à agir, le principe du mouvement des corps qui m'ont obéi : ce principe eſt donc une intelligence,

puiſqu'il a connu ma volonté, dans mes paroles.

L'intelligence qui exécute dans les corps étrangers les mouvemens que j'ai commandés, fait parler les corps qu'elle anime, elle me fait connoître ſes volontés ; elle eſt donc abſolument ſemblable à l'intelligence que j'appelle mon ame ; & chaque corps humain a une intelligence ſemblable à moi.

L'air, la terre & l'eau, m'offrent une multitude infinie des différents corps qui contiennent le principe de leurs mouvemens, & qui ne ſont déterminés que par des perceptions ; ſi je juge de leur intelligence, par leurs opérations, ils n'ont pas tous un principe également intelligent, on apperçoit une eſpece de gradation dans leurs connoiſſances ; il y a une grande différence entre l'huître & le poiſſon qui nage ; entre le poiſſon qui nage, & l'inſecte qui rampe ; entre l'inſecte & l'oiſeau ; les quadrupedes paroiſſent ſupérieurs aux animaux dont on vient de parler, & ils ont entr'eux mille différences qu'il n'eſt peut-être pas poſſible de déterminer ; mais il eſt ſûr que de l'animal le plus parfait à l'homme le plus groſſier, la diſtance eſt ſi grande,

que l'on ne peut regarder l'ame humaine, que comme une intelligence abſolument différente de celle des animaux.

L'ame humaine eſt cependant extrêmement bornée, la ſphere de ſa puiſſance & de ſes idées, eſt très étroite, & ſi l'homme penſe trop pour être le premier être penſant, il penſe trop peu pour être la plus parfaite des intelligences : il eſt donc très vraiſemblable, par la raiſon même, qu'il y a des intelligences ſupérieures à l'ame humaine ; l'égoïſme eſt donc faux dans toutes ſes parties. Il faut non-ſeulement reconnoître un monde ſenſible, un ciel, une terre, des animaux, mais encore pluſieurs intelligences.

CHAPITRE II.

Les intelligences dont on a prouvé l'exiſtence, ſont des ſubſtances.

LEs principes que nous avons établis contre le Matérialiſme, prouvent que l'ame ne peut-être, ni un air ſubtil, ni un feu répandu dans les veines ; nous avons donc réfuté les opinions

de tous les anciens, & de leurs ſectateurs ſur l'ame univerſelle.

Spinoſa eſt arrivé à ce ſentiment, par une route toute nouvelle. L'être neceſſaire a, ſelon ce Philoſophe, deux attributs infinis, l'étendue & la penſée : de ce principe, il conclud qu'il y a dans la ſubſtance néceſſaire, des penſées qui repreſentent tout ce qui eſt poſſible ; que parmi ces penſées, il y en a qui repreſentent le corps humain, tous ſes états, tous ſes mouvemens : chacune de ces perceptions eſt une ame humaine, & une modification de la ſubſtance neceſſaire & infinie : c'eſt le ſeul moyen de donner de la vraiſemblance au ſyſtême de l'ame univerſelle.

Pour réfuter ces principes, faiſons voir : 1°. La fauſſeté du ſentiment de Spinoſa, ſur la nature de l'ame humaine : 2°. Que l'ame humaine eſt une ſubſtance : 3°. Qu'on ne peut ſans abſurdité, réunir dans une ſeule ſubſtance, toutes les intelligences dont on a prouvé l'exiſtence.

ARTICLE I.

Le ſentiment de Spinoſa ſur la nature de l'eſprit humain, eſt faux.

L'ame a des perceptions & des ſentimens, ſur leſquels elle réflechit ; elle ne pourroit réflechir ſur elle même, & connoître qu'elle a des perceptions, ſi elle n'appercevoit que les mouvemens du corps, parcequ'aucun des mouvemens du corps, ne lui repreſente ſes propres perceptions ; l'ame n'eſt donc pas une perception, qui repreſente ſeulement, les affections du corps humain.

Lorſque l'ame éprouve des affections déſagréables, elle fait effort pour les éviter ; cet effort n'eſt point la perceprion des changemens qui arrivent dans ſon corps : des changemens de ſituation ne ſont point des efforts, puiſque des corps qui ne reſiſteroient point, & qui n'agiroient point l'un ſur l'autre, pourroient changer de ſituation ; d'ailleurs, l'ame ne pourroit appercevoir cet effort, que comme une affection des parties du corps, & elle le voit comme un ſentiment, comme une modification d'elle même : ſi l'ame ne faiſoit qu'appercevoir cet effort du

corps, elle ne croiroit pas plus avoir ce ſentiment, qu'elle croit avoir l'étendue des corps : l'ame n'eſt donc pas une ſimple perception des mouvemens du corps.

Souvent l'effort de l'eſprit, eſt ſuivi d'un mouvement du corps, qui l'éloigne ou qui l'approche. Il faut neceſſairement que ce mouvement ſoit produit par l'effort de l'eſprit, ou par les corps, dont l'impreſſion cauſe de la douleur : ſi l'impreſſion des corps qui cauſent de la douleur, produiſoit ce mouvement, toutes les fois qu'il y auroit ſentiment de douleur, il y auroit mouvement, quoique l'eſprit ne fît point d'effort : or il eſt conſtant que nous ſupportons ſouvent de grandes douleurs, ſans que le corps faſſe du mouvement pour s'éloigner des objets qui les cauſent : ce n'eſt donc point l'impreſſion des objets, qui produit le mouvement du corps, mais l'effort de l'eſprit ; l'ame eſt donc unie au corps, elle agit ſur lui.

On dira peut-être que le corps ne réſiſte point à la douleur, par l'effort de l'eſprit ; mais parceque l'action des corps qui cauſent de la douleur, eſt détruite par un mouvement oppoſé &

plus fort, qui produit la réſiſtance du corps, & occaſionne dans l'eſprit, un ſentiment d'effort ou de réſiſtance.

Si ce n'eſt pas l'effort de l'eſprit qui empêche le corps de ceder à l'impreſſion de la douleur, mais un mouvement oppoſé, l'ame devroit appercevoir ce mouvement, encore mieux que celui qui cauſe de la douleur, puiſqu'il ſeroit plus fort; cependant on ne l'apperçoit point: l'effort de l'eſprit, contre l'impreſſion de la douleur, eſt donc une action de l'ame, & c'eſt cet effort qui produit l'immobilité du corps & qui réſiſte au mouvement qui cauſe la douleur.

ARTICLE II.

L'ame humaine eſt une ſubſtance.

L'ame apperçoit, par-tout où il y a perception, il y a quelque choſe qui apperçoit, & qui n'eſt pas la perception, autrement il y auroit en nous autant d'ames qu'il y a de perceptions; l'ame qui a des perceptions, n'eſt donc point une modification de la penſée dans les principes de Spinoſa: puiſque la penſée n'a point d'autres modifications que la perception.

L'eſprit n'apperçoit pas d'une ſimple vûe, & par intuition les rapports de toutes les idées ; nous n'avons que peu de connoiſſances de cette ſorte, toutes les autres ne peuvent être acquiſes que par le raiſonnement ; ſouvent même un raiſonnement ne ſuffit pas ; il faut que l'eſprit parcoure une longue ſuite d'idées pour découvrir une vérité : c'eſt ce qui arrive dans un diſcours, dans un traité de géométrie ; le Géometre & l'Orateur ne conduiſent l'eſprit à la connoiſſance d'un rapport de deux idées, qu'au travers d'une multitude de perceptions qui ſe chaſſent, pour ainſi dire, & s'évanouiſſent preſqu'auſſi-tôt qu'elles ſe ſont offertes à l'eſprit, qui ne conſerve qu'une impreſſion ou un ſentiment de leur liaiſon, & de leur enchaînement qui conduit à la connoiſſance du rapport qu'on cherchoit ; ſentiment qui perſuade & qui produit la certitude démonſtrative, ſans conſerver les idées dont la ſuite fait naître la perſuaſion.

L'ame réunit donc des déterminations intérieures qui varient & ſe ſuccedent, & elle n'exiſte, ni dans ſes perceptions, ni par elles, mais en elle-même & par elle-même ; l'ame eſt donc une ſubſtance.

En effet, les déterminations ou les perceptions que l'ame réunit, & qu'elle voit ſe ſuivre les unes les autres, ſont des modifications : or il n'y a qu'une ſubſtance qui ſoit ſuſceptible ou capable de réunir des modifications ; ſi une modification pouvoit être le ſujet d'une autre modification, pourquoi elle-même auroit-elle beſoin d'un ſujet pour exiſter ? quel beſoin auroit-on de la ſubſtance infinie de Spinoſa ?

L'eſprit humain éprouve des ſentimens douloureux & des ſentimens agréables, il recherche les objets qui contribuent à ſon bonheur, évite ceux qui l'affligent ; il y a donc dans l'ame une force, qui n'eſt, ni une perception, ni une ſenſation, & qui ne peut être une modification de l'être néceſſaire : puiſque la ſubſtance qui penſe n'a, ſelon Spinoſa, que ces deux eſpeces de modifications.

L'ame tend par cette force, tantôt à fixer ſon état, tantôt à le changer ; & ſes efforts ne ſont pas ſtériles, dans les principes mêmes de Spinoſa : cette force ne peut convenir qu'à une ſubſtance : avoir la force de changer ſon état, c'eſt avoir la force de ſe faire

exiſter d'une autre maniere, c'eſt avoir en ſoi la raiſon d'être de la maniere dont on eſt, ce qui ne peut convenir à la modification qui exiſte dans un autre. N'y a-t-il pas de la contradiction à ſuppoſer que ce qui eſt dans un autre, contient en ſoi la raiſon d'être ce qu'il eſt ?

ARTICLE III.

On ne peut réunir dans une ſeule ſubſtance les intelligences dont on a prouvé l'exiſtence.

Pour réunir dans une ſeule ſubſtance les intelligences dont on a prouvé l'exiſtence ; il faudroit qu'elles puſſent être, ou des parties, ou des modifications d'une ſubſtance ; les intelligences dont on a prouvé l'exiſtence, ſont des êtres ſemblables à l'intelligence que j'appelle mon ame ou moi ; le moi eſt un principe qui connoît les différens rapports des corps avec celui auquel il eſt uni ; mais qui ne connoît pas, du moins par ſentiment, ce qui ſe paſſe dans les corps étrangers : l'ame ſent donc ſon exiſtence, & ne ſent pas celle des autres. Le moi qui anime la portion de matiere que j'appelle

mon corps, n'eſt pas le moi qui anime le corps humain qui eſt à la Chine : il y a autant de principes qui connoiſſent leur exiſtence, ou d'êtres ſemblables au moi, qu'il y a de corps humains.

Cette notion des intelligences particulieres, qui n'eſt conteſtée de perſonne, ne permet de les regarder, ni comme des parties, ni comme des modifications d'une ſeule ſubſtance penſante.

Si les ames étoient des parties de la ſubſtance penſante, elle ſeroit compoſée des intelligences particulieres qu'on ſuppoſe n'être point des ſubſtances, c'eſt à-dire, qu'on formeroit une ſubſtance penſante avec une multitude d'intelligences dont aucune ne ſeroit une ſubſtance, ce qui eſt abſurde.

Si les intelligences dont on a prouvé l'exiſtence, étoient des modifications d'une ſeule ſubſtance penſante : il faudroit les regarder comme autant de perceptions répandues dans toute la nature, & multipliées comme les corps organiſés ; & comme les modifications n'exiſtent point en elles-mêmes, mais dans leur ſubſtance, la ſubſ-

tance penſante ſeroit multipliée comme les intelligences, elle ſe trouveroit à la fois ſous une infinité de perceptions diſtinguées les unes des autres, elle ſeroit étendue comme la matiere à laquelle ces intelligences ſont unies, & l'ame univerſelle ſeroit une ſubſtance étendue, ce qui eſt impoſſible.

Les anciens qui avoient ſuppoſé une ame univerſelle, dont les ames des hommes étoient des portions, n'avoient point regardé cette ame comme une ſubſtance ſimple, mais comme un feu, ou comme un air ſubtil qui pénétroit tous les corps, qui penſoit, qui raiſonnoit, qui étoit heureux ou malheureux, qui ſouffroit dans les différentes parties de la matiere; c'étoit une eſpece de ſource commune à tous les eſprits, & ils étoient en cela plus raiſonnables que les Spinoſiſtes, qui veulent réunir toutes ces ames dans une ſeule ſubſtance ſimple & indiviſible.

CONCLUSION GÉNÉRALE

DE CETTE RÉFUTATION.

NOUS avons examiné dans la premiere partie de cette réfutation, s'il étoit poſſible qu'il y eût pluſieurs ſubſtances : nous avons ſuivi Spinoſa dans toutes les ſpéculations qui l'ont conduit à ſon ſyſtême : nous nous ſommes détachés de nos ſens, pour ne chercher la vérité qu'avec la lumiere pure & inaltérable des idées ; nous avons vû que Spinoſa n'avoit eu qu'une notion fauſſe de la ſubſtance, & qu'il n'étoit point impoſſible qu'une puiſſance créatrice communiquât l'exiſtence à une infinité de ſubſtances diſtinguées d'elle.

Dans la ſeconde partie, nous ſommes, pour ainſi dire, deſcendus dans le monde ſenſible, pour nous aſſurer, ſi les objets que nous appercevrions, étoient des ſubſtances différentes, ou des modifications de l'être néceſſaire & infini, dont nous avions reconnu l'exiſtence avec Spinoſa.

Dans cette ſeconde recherche, nos principes ne pouvoient être que des faits, & nous nous ſommes aſſurés par ce moïen qu'il y a dans le monde de l'étendue & de la penſée, qu'on ne peut réunir dans une ſeule ſubſtance; que l'étendue eſt elle-même un phénomene formé par un nombre infini de ſubſtances réunies, & enfin qu'il y avoit des intelligences qu'on ne pouvoit réunir dans l'être néceſſaire, & dont les opérations ne pouvoient convenir qu'à une ſubſtance.

Le Spinoſiſme eſt donc faux dans toutes ſes parties, & il faut reconnoître qu'il y a pluſieurs ſubſtances dans le monde.

Fin du ſecond Volume.

TABLE
DES DIVISIONS
de ce Volume.

EXPOSITION
ET REFUTATION
DU FATALISME
Qui ne ſuppoſe qu'une ſubſtance dans le Monde.

Expoſition des principes de ce ſyſtême. page 1

LIVRE PREMIER.

Les eſprits & les corps ſont des modifications de l'être néceſſaire. 8

SECTION PREMIERE.

La ſubſtance néceſſaire eſt étendue & penſante 9

CHAP. I. *L'être nécessaire est étendue.* 9
ART. I. *L'étendue est une réalité.* ibid.
ART. II. *On ne peut supposer que l'étendue n'appartient pas à l'être nécessaire.* 14
CHAP. II. *L'étendue de l'être nécessaire n'est point incompatible avec la pensée.* 18
CHAP. III. *Le sentiment, qui suppose que l'étendue & la pensée sont incompatibles, n'est appuié sur aucune raison solide.* 22

SECTION II.

On peut, avec l'étendue de l'être nécessaire, expliquer tous les phénoménes de l'étendue, ou l'existence de tous les corps. 31
CHAP. I. *On peut expliquer les Phénomenes de l'étendue, en supposant que l'être nécessaire a pour attribut une étendue solide & matérielle.* 35
ART. I. *L'être nécessaire a une étendue solide & matérielle.* ibid.
ART. II. *L'étendue de l'être nécessaire a une force motrice capable de produire tous les corps que le monde renferme.* 46
CHAP. II. *On peut expliquer tous les*

phénomenes de l'étendue, ou l'existence des corps, en supposant que l'être nécessaire a pour attribut une étendue immobile & indivisible. 56

ART. I. *L'étendue de l'être nécessaire est immobile, indivisible, & elle n'est point incompatible avec la simplicité de cet être.* 57

ART. II. *L'esprit peut, en modifiant l'étendue immobile & indivisible de l'être nécessaire, concevoir tous les corps.* 61

CHAP. III. *Le sentiment qui suppose une étendue distinguée de l'étendue de l'être nécessaire, conduit à des difficultés insolubles, qui n'ont point lieu dans les principes du Fatalisme qui n'admet que l'étendue de l'être nécessaire.* 68

SECTION III.

Les esprits sont des modifications de l'être nécessaire & étendu. 75

CHAP. I. *La pensée de l'être nécessaire doit se modifier en une infinité de manieres différentes, & former par ce moïen, dans la propre substance de l'être nécessaire, tous les esprits possibles.* 76

CHAP. II. *Les esprits qui existent dans*

l'être nécessaire, & qui sont des modifications de sa substance, doivent voir tous les phénomenes de l'étendue. 80
ART. I. *La pensée de l'être nécessaire peut s'unir à l'étendue de cet être, & produire tous les esprits & tous les phénomenes de l'union, de l'esprit, & du corps.* 81
§ I. *La pensée de l'être nécessaire, peut s'unir à l'étendue mobile & divisible de cet être, & produire tous les esprits.* 82
§ II. *La pensée de l'être nécessaire peut s'unir à l'étendue indivisible & immobile de cet être, & produire tous les esprits.* 90
ART. II. *Les esprits qui existent dans l'être nécessaire, n'ont pas besoin d'être unis à un corps, pour voir les phénomenes de l'étendue.* 96
CHAP. III. *Les esprits particuliers ne sont point des substances.* 103
ART. I. *La nature des esprits particuliers ne suppose point qu'ils soient des substances.* 104
§ I. *Les opérations de l'entendement ne supposent point que l'esprit humain soit une substance.* ibid
§ II. *Les opérations que l'on attribue à*

la volonté, ne ſuppoſent point que l'eſprit humain ſoit une ſubſtance. 116
ART. II. *La multitude d'eſprits humains qu'on reconnoît dans le monde, ne ſuppoſe point que chacun de ces eſprits ſoit une ſubſtance.* 126

LIVRE SECOND.

La ſubſtance néceſſaire n'eſt point un Etre étendu, mais une ſubſtance purement ſpirituelle, & qui contient tout ce qui eſt. 138

SECTION PREMIERE.

Il n'y a ni étendue, ni corps. 142
CHAP. I. *On ne prouve point qu'il y ait de l'étendue.* ibid
ART. I. *Nos idées ne prouvent point l'exiſtence de l'étendue.* 143
ART. II. *Nous n'avons point de ſentimens qui prouvent l'exiſtence de l'étendue.* 150
§ I. *La nature de nos ſenſations ne prouve point leur liaiſon avec l'exiſtence des corps.* 151
§ II. *Le rapport que nous faiſons de nos*

ſenſations aux corps, ne prouve point qu'il y ait des corps. 156
CHAP. II. *Les phénomenes qu'on rapporte à l'étendue ne peuvent être produits par l'étendue.* 159
ART. I. *Le mouvement de l'étendue eſt impoſſible.* 161
§ I. *La force motrice n'eſt point un corps.* 164
§ II. *La force motrice ne pourroit être un eſprit.* 167
ART. II. *En ſuppoſant que le mouvement de l'étendue fût poſſible, il ne pourroit produire les ſentimens dont nous le croïons la cauſe.* 171
CHAP. III. *Une étendue diſtinguée de notre eſprit, eſt impoſſible.* 176
ART. I. *L'étendue ne pourroit avoir pour élémens, des êtres compoſés.* 177
ART. II. *L'étendue ne peut avoir pour élémens des êtres ſimples.* 181

SECTION II.

Une ſubſtance ſpirituelle peut appercevoir tous les phénomenes que nous appercevons, quoiqu'il n'y eût ni étendu ni corps. 185
CHAP. I. *Il eſt poſſible que nous éprouvions les ſenſations que nous éprou-*

vons, quoiqu'il n'y ait point de corps. 186
CHAP. II. *L'ame qui éprouveroit les ſenſations que nous éprouvons, ſuppoſeroit qu'il y a des ſubſtances étendues, figurées, diviſibles, &c. & telles que nous imaginons les corps, quoiqu'en effet il n'y eût point de corps.* 195
CHAP. III. *En ſuppoſant que nous aïons des ſenſations telles que nous les avons, nous devons juger que nous avons un corps qui nous met en commerce avec le monde corporel, & nous devons ſuppoſer dans ce monde imaginaire, des loix, de la beauté, de l'harmonie.* 203

SECTION III.

Il n'y a point d'autre ſubſtance ſpirituelle, que l'être néceſſaire. 211
CHAP. I. *Il y a une infinité d'eſprits qui exiſtent dans l'être néceſſaire, dont ils ſont les modifications.* 212
CHAP. II. *Il n'y a dans le monde qu'un ſeul eſprit.* 217

LIVRE TROISIEME.

Il eſt impoſſible qu'il y ait pluſieurs ſubſtances. 225

CHAP. I. *Il ne peut y avoir plusieurs substances nécessaires.* 226
CHAP. II. *Il est impossible qu'il y ait des substances produites.* 331
ART. I. *Il répugne à la nature de la substance d'exister par une cause étrangere.* 232
ART. II. *Une substance ne peut produire une autre substance.* 235
CHAP. III. *Il est impossible qu'il y ait une puissance capable de produire une substance.* 238
CHAP. IV. *La substance nécessaire, dont tous les sentimens sont obligés de reconnoître l'existence, est telle qu'on ne peut supposer aucune autre substance dans le monde.* 244

EXAMEN

DU FATALISME,

Qui ne suppose qu'une substance dans le Monde.

Réfutation de ce système. 252

PREMIERE PARTIE.

Il n'est point impossible qu'il existe plusieurs substances. 256

CHAP. I. *Il n'eſt point contraire à la nature de la ſubſtance d'être produite.* 257
CHAP. II. *Fauſſeté des principes ſur leſquels les Fataliſtes s'appuient pour prouver qu'il répugne à la nature de la ſubſtance d'exiſter par l'action d'une cauſe étrangere.* 266
CHAP. III. *Une ſubſtance peut produire une autre ſubſtance.* 274
CHAP. IV. *Les Philoſophes qui nient la poſſibilité d'une puiſſance créatrice, n'appuient leur ſentiment ſur aucun principe raiſonnable.* 280
ART. I. *La puiſſance créatrice n'eſt pas impoſſible.* 281
ART. II. *L'impoſſibilité de concevoir une puiſſance créatrice, n'eſt pas une raiſon de la rejetter.* 287
ART. III. *On ne combat que par des ſophiſmes le ſentiment qui attribue la puiſſance créatrice à une intelligence ſuprême & diſtinguée du monde viſible.* 291
CHAP. V. *Il peut y avoir des êtres diſtingués de l'être néceſſaire.* 296
ART. I. *Il eſt faux que la nature de l'être néceſſaire ne permette pas de ſuppoſer des êtres diſtingués de cet être.* ibid

§ I. *Un objet composé ou formé par des parties unies, ne peut être infini.* 299
De l'origine & de la fausseté du sentiment, qui suppose une étendue infinie. 305
De l'origine & de la fausseté du sentiment, qui suppose qu'il y a une durée infinie. 309
De l'origine & de la fausseté du sentiment, qui suppose des nombres infinis. 312
§ II. *L'être nécessaire n'est point infini, parcequ'il contient une infinité de réalités, mais parcequ'il est tout ce qu'une substance peut être.* 316
§ III. *Le sentiment qui suppose des êtres distingués de l'être nécessaire, ne porte aucune atteinte à son infinité.* 321
ART. II. *L'être nécessaire & distingué des êtres particuliers que nous connoissons, n'est point un être imaginaire.* 326

SECONDE PARTIE.

Il y a plusieurs substances ; & les différens êtres que le monde renferme

ne

ne ſont point des modifications de l'être néceſſaire. 331

LIVRE PREMIER.

Les phénomenes des corps ſuppoſent pluſieurs ſubſtances. 332

SECTION PREMIERE.

Il y a des corps. 333
CHAP. I. *De la poſſibilité d'une étendue diſtinguée de nos perceptions.* 339
ART. I. *Des opinions des Philoſophes ſur les élémens de l'étendue.* 340
ART. II. *De la nature de l'étendue.* 358
§ I. *Du ſentiment des Philoſophes qui croient que les élémens de l'étendue ſont eſſentiellement étendus & diviſibles.* 360
§ II. *Du ſentiment des Philoſophes qui croient que les élémens de l'étendue, ſont eſſentiellement étendus, mais indiviſibles.* 367
§ III. *Du ſentiment qui ſuppoſe que l'étendue a pour élémens des êtres indiviſibles, ſimples & ſans étendue.* 373

ART. III. *Une étendue distinguée de nos perceptions, est possible.* 380
§ I. *Les êtres simples peuvent agir les uns sur les autres.* 381
§ II. *L'esprit peut réunir les impressions des êtres simples, & en les réunissant, voir le phénomene de l'étendue.* 387
CHAP. II. *On peut avec l'étendue dont on vient de prouver la possibilité, former tous les corps, & produire tous les mouvemens que nous observons.* 392
CHAP. III. *Il peut y avoir des esprits essentiellement distingués des élémens des corps dont on vient de prouver la possibilité.* 402
CHAP. IV. *L'esprit peut s'unir à un corps, & devenir, par cette union, capable de tous les sentimens & de toutes les affections que nous éprouvons.* 408
ART. I. *Un esprit uni à un corps humain auroit toutes les sensations que nous avons.* 409
ART. II. *L'esprit uni à un corps humain pourroit éprouver du plaisir, de la douleur & toutes nos passions.* 415
CHAP. V. *Les corps dont on vient de prouver la possibilité, existent.* 421
ART. I. *Nos perceptions & nos senti-*

mens n'ont point de raiſon ſuffiſante s'il n'y a point de corps. 422
§ I. *Un être immatériel & diſtingué de nous, ne peut produire les perceptions que nous rapportons aux corps.* 423
§ II. *L'ame ne contient point en elle-même la raiſon des perceptions que nous rapportons aux corps.* 429
ART. II. *Les perceptions que nous rapportons aux corps, ſuppoſent l'exiſtence des corps.* 435

SECTION II.

L'exiſtence des corps ſuppoſe qu'il y a beaucoup de ſubſtances dans le monde. 439
CHAP. I. *L'être néceſſaire ne peut avoir pour attribut une étendue infinie.* 440
CHAP. II. *Quand il ſeroit vrai que l'étendue eſt un attribut de l'être néceſſaire, on ne pourroit en former le monde viſible & les corps qu'il renferme.* 443

LIVRE SECOND.

On ne peut réunir dans une ſeule ſubſtance la penſée & les corps. 449
CHAP. I. *L'étendue dont les corps ſont formés, ne peut penſer.* 460

ART. I. *La pensée ne peut être, ni un attribut, ni une propriété, ni une modification de l'étendue.* 465
ART. II. *La pensée ne peut être un phénomene dépendant de l'étendue.* 480
CHAP. II. *On ne trouve rien, ni dans l'expérience, ni dans l'observation, qui autorise à supposer que la matiere peut penser.* 494

LIVRE TROISIEME.

Il y a plusieurs substances pensantes. 500
CHAP. I. *Il y a plusieurs intelligences.* 503
CHAP. II. *Les intelligences dont on a prouvé l'existence, sont des substances.* 507
ART. I. *Le sentiment de Spinosa sur la nature de l'esprit humain, est faux.* 509
ART. II. *L'ame humaine est une substance.* 511
ART. III. *On ne peut réunir dans une seule substance les intelligences dont on a prouvé l'existence.* 514
CONCLUSION *générale de cette Réfutation.* 517

Fin de la Table.

A01
145369h